المجلد الاول من شرح المقاصد

(مقاصد فى علم الكلام) للعلامة سعد الدين عمر التفتازانى اوله حمدا
لمن تفوح نفحات الامكان الخ رتبه على ستة مقاصد فرغ من تأليفه
سنة ٧٨٤ بسمرقند له عليه شرح جامع اورد فى شرحه مغلطة
الجذر الاصم وقد شرحها الفضلاء وعليه حاشية مولانا على القارى
وعليه حاشية للمولى الياس بن ابراهيم السينابى قال صاحب الشقايق
وهى لطيفة جدا رأيتها بخطه وعليه تعليقة للمولى احمد بن موسى
الخيالى ذكره المجدى فى ذيله ومولانا مصطفى مصلح الدين
المعروف بحسام زاده كتب حاشية عليه
ذكره المجدى واختصره
الشيخ محمد بن محمد الايجى
سماه مقاصد
المقاصد

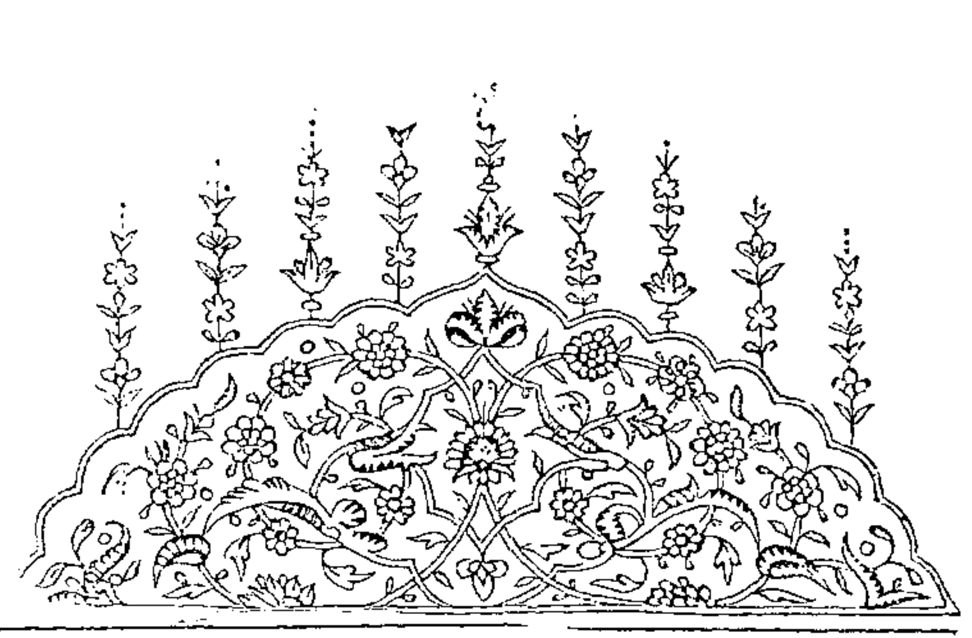
(من اسامى الكتب)

فهرست المجلد الاول من شرح المقاصد

الجلد الاول من شرح المقاصد

(مقاصد في علم الكلام) للعلامة سعد الدين عمر التفتازاني اوله حمدا
لمن تفوح نفحات الامكان الخ رتبه على ستة مقاصد فرغ من تأليفه
سنة ٧٨٤ بسمرقند له عليه شرح جامع اورد في شرحه مغلطة
الجذر الاصم ~~وقد شرحها الفضلاء~~ وعليه حاشية مولانا علي القاري
وعليه حاشية للمولى الياس بن ابراهيم السيناني قال صاحب الشقايق
وهي لطيفة جدا رأيتها بخطه وعليه تعليقة للمولى احمد بن موسى
الخيالي ذكره المجدي في ذيله ومولانا مصطفى مصلح الدين
المعروف بحسام زاده كتب حاشية عليه
ذكره المجدي واختصره
الشيخ محمد بن محمد الايجي
سماه مقاصد
المقاصد

(من اسامي الكتب)



﴿ شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

نحمدك يا من بيده ملكوت كل شئ وبه اعتضاده * ومن عنده ابتداء كل حى واليه معاده * تتلى من اوراق الاطباق آيات توحيده وتحميده * وتجلى فى الآفاق والانفس شواهد تقديسه وتمجيده * ماتسقط فى الاكوان من ورقة الا يعلمها حكمته الباهرة * ولا توجد فى الامكان من طبقة الا يشملها قدرته القاهرة * تقدس عن الامثال والاكفاء ذاته الاحدية * وتنزه عن الزوال والفناء صفاته الازلية والابدية * سجدت لعزة جلاله جباه الاجرام العلوية * ونطقت بشكر نواله شفاه الانوار القدسية * ونشكرك على ما علمتنا من قواعد العقائد الدينية * وخولتنا من عوارف المعارف اليقينية * وهديتنا اليه من طريق النجاة وسبيل الرشاد * ودللتنا عليه من سنن الاستقامة ونهج السداد * ونصلى على نبيك محمد المنعوت باكرم الخلائق * المبعوث رحمة للخلائق * ارسلته حين درست اعلام الهدى * وظهرت اعلام الردى * وانطمس منهج الحق وعفا * واشرفت مصابيح الصدق على الانطفا * فاعلى من الدين معالمه * ومن اليقين مراسمه * وبين من البرهان سبيله * ومن الايمان دليله * واقام للحق حجته * وانار للشرع محجته * حتى انشرح الصدور بنور البينات * وانزاح عن القلوب صدأ الشبهات * واشرق وجه الايام * واتسق امر الاسلام واعتصم الانام * باوثق عصام ماله من انفصام * وعلى آله واصحابه خلفاء الدين * وحلفاء اليقين * مصابيح الامم ومفاتيح الكرم * وكنوز العلم ورموز الحكم * رؤساء حظائر القدس * وعظماء بقاع الانس * قد صعدوا ذرى الحقايق باقدام الافكار * ونوروا سبع طرائق بانوار الآثار * وقارعوا على الدين فكشفوا عنه القوارع والكروب * وسارعوا الى اليقين فصرفوا عنه العوادى والخطوب * فابتسم ثغر الاسلام وانتظم امر المسلمين * واتضح وعدا من الله وحقا عليه نصر المؤمنين * (وبعد) فقد كنت فى ابان الامر * وعنفوان العمر * اذ العيش غض والشباب بمائه * وغصن الحداثة على نمائه * وبدور الامال طالعة مسفرة * ووجوه الاحوال ضاحكة مستبشرة * ورباع الفضل معمورة الاكناف والعرصات * ورياض

العلم مطورة الاكمام والزهرات * اسرح النظر فى العلوم طلبا لازهارها وانوارها * واشرح الكتب
من الفنون كشفا لاستارها عن اسرارها * يرد على حذاق الآفاق غوصا على فرائد فوائدها *
ويتردد الى اكياس الناس روما لشوارد عوائدها * علما منهم بانا بذلنا قوانا لاكتساب الدقائق *
وقتلناها فى طلاب الحقائق * وحين راوا علم الكلام الذى هو اساس الشرائع والاحكام * ومقياس
قواعد عقائد الاسلام * اعز ما يرغب فيه * ويعرج عليه * واهم ما تناخ مطايا الطلب لديه * لكونه
ارفق العلوم بنيانا * واصدقها تبيانا * واكرمها نتاجا * وانورها سراجا * واصحها حجة ودليلا *
واوضحها محجة وسبيلا * حاموا جميعا حول طلابه * وراموا طريقا الى جنابه * والتمسوا
مصباحا على قبابه * ومفتاحا الى فتح بابه * فافترصت لمعة من ظلام الدهر ونبوة من انياب النوائب *
وانتهزت فرصة من عين الزمان وخفة من زحام الشوائب * واخذت فى تصنيف مختصر
موسوم بالمقاصد * منظوم فيه غرر الفرائد ودرر الفوائد * وشرح له يتضمن بسط موجزه *
وحل ملغزه * وتفصيل مجمله * وتبيين معضله * مع تحقيق للمقاصد وفق ما يراد * وتدقيق
للمعاقد فوق ما يعتاد * وتحرير للمسائل بحسب ما يراد ولا يزاد * وتقرير للدلائل بحيث لا يضاد
ولا يصاد * بالفاظ تنفتح لها الآذان وتنشرح الصدور * وتتفطر بالانهار والازهار جبال
وصخور * ومعان تتهلل بها وجوه الاوراق وتتبسم ثغور السطور * وتتلالأ خلال الكلام كانها
نور على نور * باذلا الجهد فى ايراد مباحث قلت عناية المتاخرين بها من المتكلمين * وقد بالغ فى
الاعتناء بها المحققون من المتقدمين * لاسيما السمعيات التى هى المطلب الاعلى * والمقصد الاقصى *
فى اصول الدين * والعروة الوثقى * والعمدة القصوى * لاهل الحق واليقين * وحين حررت بعضا
من الكتاب * ونبذا من الفصول والابواب * تسارع اليه الطلاب * وتداولته ايدى اولى الالباب *
واحاط به طلبة كل طالب * وناط به رغبته كل راغب * وعشا ضوء ناره كل وارد * ووجه اليه الهمة
كل رائد * وطفقوا يقتدحون ويقترحون * وزناد الازدياد يقتدحون * وانا مصرف جهدى والمراد
ينصرف * والمقصود يتقاعس عن الحصول وينحرف * والايام تحول وتحجز * وتعد ولا تنجز * والدهر
يشكى ويبكى * والعقل يضحك ويبكى * العجب من تقاصر همم الرجال وفسادها * وتراجع سوق
الفضائل وكسادها * وتضعضع بنيان الحق وتداعى اركانه * وتزعزع شان الباطل وتمادى
طغيانه * وتطاول ايام كلها غضب وعتب * وعلى الالباب عول والب * تجمع بين الجفون
والسهاد * وتفرق بين العيون والرقاد * لا فى القول امكان وللتحصيل تايد * ولا فى قوس الرماء
منزع ولسهم النضال تسديد * وهلم جرا الى ان رمانى زمانى * وبلانى من الحوادث بما بلانى *
وحالت الاحوال دون الامان بل الامانى * واصبح شانى * ان يغيض غروب شانى * تنابى الاوطان
والاوطار * وترامت بى الاقطار والاسفار * فاسى احوالا تشيب النواصى * واهوالا تذيب الرواسى *
اشاهد من اسباب انقراض العلوم وانتقاص مددها * وانتقاض مددها * ما تكاد الانفاس له تتقطع *
والجبال تتصدع * وقد ملكتها وحشة المضياع * وخبرة المرباع * ووقفت على ثنية الوداع * لا طلول
ولا يفاع * ولا رسوم ولا رباع * كلما نويت نشر ما طويت * وتصديت لاتمامه او تمنيت * عرض
من الموانع والقواطع وحدث من النوائب والشوائب ما يحول ايسرها بين المرء وقلبه *
وتصدأ به مرآة فكره وعقله * ويزول بادونها ريق خاطره وناظره * ويذهب رونق باطنه
وظاهره * الى ان تداركنى نعمة من ربى * وتماسك بى عودة من فهمى ولبى * فاقبلت على
تمام الكتاب * وانتظام تلك الفصول والابواب * فجاء بحمد الله كنزا مدفونا من جواهر
الفوائد * وبحرا مشحونا بنفائس الفرائد * فى لطائف طالما كانت مخزونة * وعن الاضاعة
مصونة * مع تنقيح للكلام وتوضيح للمرام * بتقريرات ترتاح لها نفوس المحصلين * ويزاح

بالانوار
نخ

(بسم الله الرحمن الرحيم) حمدا لمن تفوح نفحات الامكان بوجوب وجوده وتلوح على صفحات

الاكوان آثار كرمه وجوده تشرق في ظلم الحدث لوامع قدم كبريائه وتنطق بحكم اللاهوت جوامع كلم صفاته واسمائه والصلوة على من ارسله بالنور الساطع ايضاحا للمنهج وافصاحا عن البينات وابتعثه بالامر الصادع اقامة للحجج وازالة للشبهات صاحب الملة القاهرة والحكمة الباهرة محمد خاتم رسله وانبيائه وعلى العترة الطاهرة والانجم الزاهرة من آله واصحابه وخلفائه وحلفائه وسلم تسليما* معاشر الاذكياء من اخواني في الدين واعواني على سبل اليقين اعتصموا بحبل الله المتين تصعدوا الى افق الحق المبين واستقيموا كما امرتم على الامم المستقيمة تصلوا الى ظل ظليل ولا تتبعوا خطوات الاهواء فتضلوا عن سواء السبيل وها انا القي اليكم في هذا المختصر من مقاصد الكلام غررا افحمت العقول وتحيرت الاوهام وامللي عليكم في تمهيد قواعد عقائد الاسلام ما يطلع بكم من غرفها احسن مستقر ومقام ازعاجا للاذهان في نيل منازل التحقيق في التوحيد ونافضا لجاجة الرد عن ذيل دلائل التقديس والتمجيد ناثرا فصوص نصوص حق ما يعقلها الا العالمون وناصبا رايات ايات صدق لا يجحدها الا القوم الظالمون لعلكم اذا حصلتم من محصل كلامي على اوائل الاسرار واشرفت على بصائركم من مطالع طوالع الانوار لا تقفون عند تهاجم الآراء صحايف شكوك تنشرها اقوام ولا تقفون حين تصادم الاهواء مواقف الظنون والاوهام بل ترون من مقاصدكم اهلة النجاح وادلة الفلاح تنادون فيما بينكم ان اطفئوا المصباح فقد طلع الصباح والى الله تضرع في ان يهديني سواء السبيل وعليه اتوكل وهو حسبي ونعم الوكيل متن

منها سابغة المطالبين* وتضحي انوارها في قلوب الطالبين* وتطلع نيرانها على افئدة الجاحدين* لا يعقل بيناتها الا العالمون* ولا يجحد باياتها الا القوم الظالمون* يهتز لها علماء البلاد* في كل ناد* ولا يغض منها الا كل هايم في واد* من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلله فماله من هاد* واذا قرع سمعك ما لم تسمع به من الاولين* فلا تسرع وقف وقفة المتأملين* لعلك تطلع بوميض برق الهي* واوفق نور رباني* من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة على برهان له جلي* او بيان من آخرين واضح خفي* والله سبحانه ولي الاعانة والتوفيق* وبتحقيق آمال المؤمنين حقيق (قال ورتبته على ستة مقاصد) اقول اعلم ان للانسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق كما هي وعملية كمالها القيام بالامور على ما ينبغي تحصيلا لسعادة الدارين وقد تطابقت الملة والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين وتسهيل طريق الوصول الى الغايتين الا ان نظر العقل يتبع في الملة هداه وفي الفلسفة هواه وكما دونت حكماء الفلسفة الحكمة النظرية والعملية اعانة للعامة على تحصيل الكمالات المتعلقة بالقوتين دونت عظماء الملة وعلماء الامة علم الكلام وعلم الشرايع والاحكام فوقع الكلام للملة بازاء الحكمة النظرية للفلسفة وهي عندهم تنقسم الى العلم المتعلق بامور تستغني عن المادة في الوجود والتصور جميعا وهو الالهي او في التصور فقط وهو الرياضي او لا تستغني اصلا وهو الطبيعي ولكل منها اقسام وفروع كثيرة الا ان المقدم في الاعتبار بشهادة العقل والنقل هو معرفة المبدأ والمعاد المشار اليهما بالايمان بالله تعالى واليوم الآخر وطريق الوصول اليها هو النظر في الممكنات من الجواهر والاعراض على ما يرشد اليه مواضع من كتاب الله تعالى وما احسن ما اشار امير المؤمنين علي كرم الله وجهه الى ان المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم بالمبدأ والمعاد وبما بينهما من جهة النظر والاعتبار حيث قال رحم الله امرأ اخذ لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفي اين والى اين فاقتصر المليون على ما يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته وافعاله وما يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد وسائر ما لا سبيل للعقل باستقلاله وما يترتب عليه اثبات ذلك من الاحوال المختصة بالجواهر والاعراض او الشاملة لاكثر الموجودات فجاءت ابواب الكلام خمسة هي الامور العامة والاعراض والجواهر والالهيات والسمعيات وقد جرت العادة بتصديرها بمباحث تجري مجرى السوابق لها تسمى بالمبادي فرتبنا الكتاب على ستة مقاصد ووجه الضبط ان المذكور فيه ان كان من مقاصد الكلام فاما سمعيات هو المقصد السادس او عقليات تختص بالواجب وهو الخامس او بالممكن الجوهر وهو الرابع او العرض وهو الثالث او لا تختص بواحد وهو الثاني وان لم يكن من مقاصد الفن فهو المقصد الاول من الكتاب ووجه الترتيب توقف اللاحق على السابق في بعض البيانات وقد يقتضي الضبط والمناسبة ايراد شيء من مباحث تأتي في الآخر كمسئلة الرؤية في الالهيات واعادة المعدوم في السمعيات (قال المقصد الاول ٢) اقول رتبه على ثلثة فصول لان المبادي منها ما ارادوا تصدير كل علم بها كمعرفة حده وموضوعه وغايته ونحو ذلك فسموها بالمقدمات وجعلوها في فصل ومنها ما صدروا بها علم الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر لان تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال والرد على منكري حصول العلم اصلا واستفادته من النظر مطلقا او في الالهيات خاصة يتوقف على ذلك وليس في العلوم الاسلامية ما هو اليق ببيانه فجعلها في فصلين (قال الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية) اقول حصول الكيفيات النفسانية في النفس قد يكون باعيانها وهو اتصاف بها وقد يكون بصورها وهو تصورها كالكريم يتصف بالكرم وان لم يتصوره وغير الكريم يتصوره

٢ في المبادي وفيه فصول الفصل الاول في المقدمات متن

{ران}

وان لم يتصف به ولا خفاء فى ان حقيقة كل علم من الكلام وغيره تصورات وتصديقات كثيرة يطلب حصولها باعيانها بطريق النظر والاستدلال فاحتيج الى مايفيد تصورها بصورة اجمالية تسا ويها صونا للطالب والناظر عن اخلال بما هو منهـا واشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم فكان من مقدماته وانما كثر تركه سيما فى العلوم الشرعية والادبية لما شاع من تدوين العلوم بمسائلها ودلائلها وتفسير مايتعلق بها من التصورات ثم تحصيلهـا كذلك بطريق التعلم من العلم او التفهم من الكتاب اذا تقرر هذا فنقول الاحكام المنسوبة الى الشرع منها مايتعلق بالعمـل وتسمى فرعية وعمليـة ومنها ما يتعلق بالاعتقـاد وتسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوائل من العلماء ببركة صحبة النبى صلى الله عليـه وسلم وقرب العهد بزمانه وسمـاع الاخبـار منه ومشاهدة الآثار مع قلة الوقايع والاختـلافات وسهولة المراجعـة الى الثقـات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبهـا ابوابا و فصولا وتكثير المسـائل فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعـات ومست الحاجة فيهـا الى زيادة نظر والتفـات فاخذ ارباب النظر والاستـدلال فى استنبـاط الاحكام وبذلوا جهدهم فى تحقيق عقـايد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولهـا وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينهـا وتدوين المسـائل بادلتها والشبـه باجوبتهـا وسموا العـلم بها فقهـا وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليـات باسم الفقه والاعتقـاديات بعلم التوحيـد والصفات تسميـة باشهر اجزائه واشرفهـا وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام فى كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسئلة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام فى تحقيـق الشرعيـات كالمنطق فى الفلسفيـات ولانه كثر فيـه من الكلام مع المخـالفين والرد عليهم مالم يكثر فى غيره ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ماعداه كما يقـال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبروا فى ادلتهـا اليقين لانه لا عبرة بالظن فى الاعتقـاديات بل فى العمليـات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقـادية المكتسب من ادلتهـا اليقينيـة وهذا هو معنى العقـائد الدينيـة اى المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليـه وسلم سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين فى الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالفـين وصار قولنـا هو العلم بالعقـايد الدينية عن الادلة اليقينيـة مناسبـا لقولهم فى الفقـه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتهـا التفصيلية وموافقـا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه معرفة النفس مالها وما عليها وان مايتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقـه الاكبر وخرج العلم بغير الشرعيـات وبالشرعيـات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول صلى الله عليه بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى فى ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليـات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقـا بجميع العقائد بقـدر الطـاقة البشرية مكتسبا من النظر فى الادلة اليقينيـة او كان ملكة يتعلق بهـا بان يكون عنـدهم من المآخذ والشرائط مايكفيهم فى استحضار العقائد على ماهو المراد بقولنا العلم بالعقايد عن الادلة والى المعنى الاخير يشير قول المواقف انه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه ومعنى اثبات العقايد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقى من التقليد الى التحقيق او اثباتها على الغير بحيث يتمكن من الزام المعاندين او اتقانها واحكامها بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين وعدل عن يقتدر به الى يقتدر معه مبالغة فى نفى الاسباب واسناد الكل الى خلق الله تعالى ابتداء على ماهو المذهب واورد على طرد

تعريفه جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النحو والمنطق وغيرهما وعلى عكسه علم الكلام بعد اثبات العقايد لانتفاء الاقتدار حينئذ والجواب ان المراد هو علم يحصل معه الاقتدار البتة بطريق جرى العادة اى يلزمه حصول الاقتدار لزوما عاديا وان لم يبق الاقتدار دائما ولاخفاء فى ان الكلام كذلك بخلاف سائر العلوم واما مجموع العلوم التى من جملتها الكلام فهو وان كان كذلك فليس بعلم واحد بل علوم جمة وقد يجاب بان المراد ماله مدخل فى الاقتدار اوما يلزم معه الاقتدار ولو على بعض التقادير والكلام بعد الاثبات بهذه الحيثية بخلاف سائر العلوم ويعترض بان للمنطق مدخلا فى الاقتدار وان لم يستقل به والاقتدار لازم مع كل علم على تقدير مقارنته للكلام نعم لو اريد مايلزم معه الاقتدار فى الجملة بحيث يكون له مدخل فى ذلك خرج غير المنطق وفيما ذكرنا غنية عن هذا مع ان فى اثبات المدخل اشعارا بالسببية ولو قال يقتدر به وارادة الاستعقاب العادى كما فى اثبات العقايد بايراد الحجج على ما هو المذهب فى حصول النتيجة عقيب النظر لم يحتج الى شئ من ذلك (قال وموضوعه المعلوم[٢]) اقول اتفقت كلمة القوم على ان تمايز العلوم فى انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فيناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لما به يتميز بحسب الذات بعد ما افاد التعريف التميز بحسب المفهوم وايضا فى معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة احاطة بها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل تفاصيلها لم ينصرف الطلب عما هو منها الى ما ليس منها ولاشك ان جهة وحدة مسائل العلم اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها على ماسنفصله وتحقيق المقام انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وغيرها كالانسان والحيوان والموجود وبحثوا عن احوالها المختصة واثبتوها لها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقائق سموها بالمسائل وجعلوا كل طائفة منها يرجع الى واحد من تلك الاشياء بان تكون موضوعاتها نفسه او جزأ له اونوعا منه اوعرضا ذاتيا له علما خاصا يفرد بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى ما لتلك الطائفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اى الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم قد يتحد من جهات اخر كالمنفعة والغاية ونحوهما ويؤخذ لها من بعض تلك الجهات مايفيد تصورها اجمالا من حيث ان لها وحدة فيكون حدا للعلم ان دل على حقيقة مسماه اعنى ذلك المركب الاعتبارى كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا اوعلم بقواعد كذا والا فرسما كما يقال هو علم يقتدر به على كذا او يحترز عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات اخر كالتعريف والغاية فانه لامعنى لكون هذا علما وذاك علما آخر سوى انه يبحث هذا عن احوال شئ وذلك عن احوال شئ آخر مغاير له بالذات اوبالاعتبار فلايكون تمايز العلوم فى انفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع وان كانت تمايز عند الطالب بما لها من التعريفات والغايات ونحوهما ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها ايضا بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا للموضوع الآخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار اوشيئين متشاركين فى جنس او غيره فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكرت فى موضعها وبالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون شئ واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يؤخذ فى احدهما مطلقا وفى الآخر مقيدا او يؤخذ فى كل منهما مقيدا بقيد آخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما فى جنس اوغاية او غيرهما اذلا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك لايقال العلم يختلف

[٢] من حيث يتعلق به اثباتها متن

باختلاف المعلوم اعنى المسائل وهى كما تختلف باختلاف الموضوع كذا تختلف باختلاف
المحمول فلم لم يجعل هذا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما
ومن بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة
المادة وهى مأخذ الجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهى مأخذ للفصل الذى به
كمال التميز لانا نقول حينئذ لاينضبط امر الاتحاد والاختلاف ويكون كل علم علوما جمة
ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية مثلا يكون الحساب علوما متعددة بتعدد
محمولات المسائل من الزوج والفرد وزوج الزوج وزوج الفرد الى غير ذلك وكذا سائر العلوم
والغلط انما نشأ من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعنى جميع المباحث المتعلقة لموضوع ما
وبين العلم بمعنى حصول الصورة ولو اريد هذا لكان كل مسئلة علما على حدة وايضا مبنى الاتحاد
والاختلاف وما يتبعه من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون امرا معينا بينا او مبينا
وذلك هو الموضوع اذ لاضبط للاعراض الذاتية ولاحصر بل لكل احد ان يثبت ما استطاع
وانما يتبين بتحققها فى العلم نفسه ولهذا كانت حدودها فى صدر العلم حدودا اسمية ربما تصير
بعد اثباتها حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة
والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادى من القضية وانما الصورى هو الحكم
على ان الكلام ليس فى المسئلة بل فى المركب الاعتبارى الذى هو العلم ولاخفاء فى ان المسائل
مادة له ومرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها تصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة
فان قلت اشتراط تشارك موضوعات العلم الواحد فى جنس او غيره لايدفع اختلال امر اتحاد العلم
واختلافه اذ قلما يخلو موضوعا العلمين عن تشارك فى ذاتى او عرضى اقله الوجود بل مثل
الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس هو الكم لايجعل علما
واحدا بل علمين متساويين فى الرتبة بخلاف علم النحو الباحث عن انواع الكلمة قلت اذا كان
البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها فى ذلك الامر ومصداقه ان يقع البحث عن كل ما يشاركها
فى ذلك فالعلم واحد والا فمتعدد الا ترى ان الحساب والهندسة لاينظران فى الزمان الذى هو من
انواع الكم والى هذا يشير كلام الشفاء ان كلا من الحساب والهندسة انما يجعل علما على حدة لكونه
ناظرا فيما يعرض لموضوعه من حيث هو وهو العدد للحساب والمقدار للهندسة ولو كانا
ينظران فيهما من جهة ما هو كم لكان موضوع كل منهما الكم او كان العلمان علما واحدا او نظر
كل منهما فى موضوعه من حيث هو موجود لما تميزا عن الفلسفة الاولى فان قلت كما صرحوا
بكون الموضوع من المقدمات فقد صرحوا بكونه جزأ من العلم على حدة وبكونه من مباديه
التصورية فما وجه ذلك قلت ارادوا ان التصديق بهلية ذات الموضوع كالعدد فى الحساب
جزء منه بدليل تعليلهم ذلك بان ما لايعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شئ له وتصوره من المبادى
التصورية والتصديق بموضوعيته من المقدمات واما تصور مفهوم الموضوع اعنى ما يبحث
فيه عن اعراضه الذاتية ففى صناعة البرهان من المنطق فهذه امور اربعة ربما يقع فيه الاشتباه
وانما لم يجعلوا التصديق بهلية الموضوع من المبادى التصديقية كما جعلوا تصوره من المبادى
التصورية لانهم ارادوا بها المقدمات التى منها تتألف قياسات العلم وانما لم يجعل التصديق
بالموضوعية من الاجزاء المبادية لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو بثمراته اشبه منه باجزائه مثلا
اذا قلنا العدد موضوع الحساب لانه انما ينظر فى اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة
بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من سوابق العلم وتحقيقا من لواحقه وينبغى
ان يعلم ان لزوم هذه الامور انما هو فى الصناعات النظرية البرهانية واما فى غيرها فقد يظهر كما فى الفقه

والاصول وقد لايظهر الابتكاف كما فى بعض الادبيات اذ ربما تكون الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات وتنبيهات متعلقة بامر واحد من غير ان يكون هناك اثبات اعراض ذاتية لموضوع بادلة مبنية على مقدمات وانما اطنبنا بايراد هذه المباحث مع انها فى نظر صناعة البرهان من قبيل الواضحات لما تطرقت اليها بعد انهدام قواعد الصناعات الخمس من الشبهات اذا تقرر هذا فنقول موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود بين الهلية والشمول لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اوثر على الموجود ليصح على رأى من لايقول بالموجود الذهنى ولايفسر العلم بحصول الصورة فى العقل ويرى مباحث المعدوم والحال من مسايل الكلام فان قيل ان اريد بالمعلوم او الموجود مفهومه فكثير من محمولات المسائل بل اكثرها اخص منه وهو ظاهر وان اريد معروضه فاعم كرؤية الصانع وقدم كلامه وحدوث الجسم ونحو ذلك ولا خلاف فى ان الاخص لايكون عرضا ذاتيا والاعم لايستعمل على عمومه كالمساواة العارضة للعدد بواسطة الكم لايستعمل فى الحساب الابعد التخصيص بالمساواة العددية وانما الخلاف فى انه قبل التخصيص هل يسمى عرضا ذاتيا ام لا قلنا لزوم الاختصاص ليس بالنظر الى موضوع المسئلة بل موضوع العلم اعم من ان يكون على الاطلاق او التقابل كالعدد لايخلو عن الزوجية والفردية الا يرى ان الزوج يحمل على مضروب الفرد فى الزوج مع كونه اعم منه قال فى الشفاء العرض الذاتى قد يكون مساويا للموضوع كمساواة الزوايا الثلاث لقائمتين للمثلث وقد يكون اخص منه مطلقا كالزوج للعدد او من وجه كالمساواة للعدد فانها عرض ذاتى له لكون جنسه وهو الكم مأخوذا فى حدها ثم انهما قد يوجدان معا وقد يوجد العدد بدونها وهو ظاهر وبالعكس كما فى المقادير وقد يكون اعم منه مطلقا كالزوج لمضروب الفرد فى الزوج (قال ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية) اقول قد يجعل من مقدمات العلم تصور مسائله اجمالا لافادته زيادة التميز وقيد القضايا بالنظرية لانه لم يقع خلاف فى ان البديهى لايكون من المسائل والمطالب العلمية بل لامعنى للمسئلة الا ما يسأل عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد فى المسائل الحكم البديهى ليبين لميته وهو من هذه الحيثية كسبى لا بديهى وقد تجعل الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات واحكام بينة تفتقر الى تنبيه هى مسائلها وعلى هذا ينبغى ان يحمل ما وقع فى تجريد المنطق من ان المسائل ما يبرهن عليها فى العلم ان لم تكن بينة (قال وغايته[٢]) ما يتأدى اليه الشئ ويترتب عليه يسمى من هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ثم ان كان مما يتشوقه الكل طبعا يسمى منفعة فيصدر العلم بذكر غايته ليعلم انه هل يوافق غرضه ام لا وائلا يكون نظره عبثا او ضلالا ومنفعته ليزداد طالبه جدا ونشاطا وغاية الكلام ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية متيقنا محكما لاتزلزله شبه المبطلين ومنفعته فى الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التى يحتاج اليها فى بقاء النوع على وجه لايؤدى الى الفساد وفى الآخرة النجاة من العذاب المترتب على الكفر وسوء الاعتقاد (قال فهو اشرف العلوم) اقول لما تبين ان موضوعه اعلى الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات مع الاشارة الى شدة الاحتياج اليه وابتناء سائر العلوم الدينية عليه والاشعار بوثاقة براهينه لكونها يقينيات يتطابق عليها العقل والشرع تبين انه اشرف العلوم لان هذه جهات شرف العلم وما نقل

[٢] غايته الايمان بالايقان ومنفعته الفوز بنظام المعاش ونجاة المعاد من

عن السلف من الطعن فيه فمحمول على ما اذا قصد التعصب فى الدين وافساد عقايد المبتدين والتوريط فى اودية الضلال بتزيين ما للفلسفة من المقال (قال والمتقدمون ٤) اقول اخر هذه المباحث مع تعلقها بالموضوع محافظة على انتظام الكلام فى بيان الموضوع والمسائل والغاية فالمتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه على ما قال الامام حجة الاسلام ان المتكلم ينظر فى اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحيوة كالعلم والقدرة والى ما لا يشترط كاللون والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين ان اختلافهما بالانواع او بالاعراض وينظر فى القديم فيتبين انه لا يتكثر ولا يتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات تجب له وامور تمتنع عليه واحكام تجوز فى حقه من غير وجوب او امتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر بجوازه الى محدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وحينئذ ينتهى تصرف العقل ويأخذ فى التلقى من النبى عليه السلام الثابت عند صدقه وقبول ما يقوله فى الله تعالى وفى امر المبدأ والمعاد ولما كان موضوع العلم الالهى من الفلسفة هو الموجود بما هو موجود وكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيد الموجود ههنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون الاسلام فتميز الكلام عن الالهى بان البحث فيه انما يكون على قانون الاسلام اى الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل كون الواحد موجدا للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك القواعد التى يقطع بها فى الاسلام دون الفلسفة والى هذا اشار من قال الاصل فى هذا التمسك بالكتاب والسنة اى التعلق بهما وكون مباحثه منسوبة اليهما جارية على قواعدهما على ما هو معنى انتساب العقايد الى الدين وقيل المراد بقانون الاسلام اصوله من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذى لا يخالفها وبالجملة فحاصله ان يحافظ فى جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون جميع المباحث حقة فى نفس الامر منسوبة الى الاسلام بالتحقيق والا لما صدق التعريف على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجرى مجراهم وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان قانون الاسلام ما هو الحق من مسائل الكلام فان اريد الحقية والانتساب الى الاسلام بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد لتميز الكلام عن غيره لانه ليس لازما بينا اذ كل من المتكلم وغيره يدعى حقية مقاله ولم يصدق التعريف على كلام المخالف لبطلان كثير من قواعده مع انه كلام وفاقا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او باطلا لم يتميز الكلام بهذا القيد عن الالهى لاشتراكهما فى ذلك (قال فان قيل ٢) اقول اعترض فى المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو بانه قد يبحث عن احوال ما لا يعتبر وجوده وان كان موجودا كالنظر والدليل وعن احوال ما لا وجود له اصلا كالمعدوم والحال ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهنى والخارجى ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهنى والجواب انا لا نسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مباديه على ما قررنا وبحث المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود توضيحا للمقصود وتتميما له بالتعرض لما يقابله لا يقال بحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفى الهيولى وامثال ذلك من المسائل قطعا لانا نقول هى راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل فانما يريد ما ذكرتم

٤ على ان موضوعه الموجود من حيث هو ويتميز عن الالهى بكون البحث فيه على قانون الاسلام اى ما علم قطعا من الدين كصدور الكثرة عن الواحد ونزول الملك من السماء وكون العالم محفوفا بالعدم والفناء الى غير ذلك مما تجزم به الملة دون الفلسفة لا ما هو الحق ولو ادعاه لشاركه الفلسفة ككلام المخالف منه

٢ قد يبحث مع نفى الوجود الذهنى عن احوال ما لا يعتبر وجوده كالنظر والدليل وما لا وجود له كالمعدوم والحال قلنا مباد ولواحق ولو سلم فنفى الذهنى رأى البعض منه

اواريد بالموجود من حيث هو الموجود فى الخارج بشرط اعتبار وجوده وليس كذلك بل الموجود على الاطلاق ذهنيا كان او خارجيا واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا الى غير ذلك فمباحث النظر والدليل من احوال الوجود العينى وان لم يعتبر والبواقى من احوال الوجود الذهنى وكثير من المتكلمين يقولون به على مايصرح بذلك كلامهم ومن لم يقل فعليه العدول الى المعلوم (قال وقيل ٣) اقول ذهب القاضى الارموى من المتأخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم كالبحث عن النبوات ومايتبعها او بامر الآخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة وتبعه صاحب الصحايف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هى وذات الممكنات من حيث اسنادها الى الله تعالى لما انه يبحث عن اوصاف ذاتية لذات الله تعالى من حيث هى واوصاف ذاتية لذات الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله تعالى وجهة الوحدة هى الموجود وكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث احتياجها اليه على قانون الاسلام وينبغى ان يكون هذا معنى ما قال هو العلم الباحث عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات فى المبدأ والمعاد على قانون الاسلام والا فلا معنى للبحث عن نفس الموضوع لكنه اجاب بان المراد بذات الله تعالى فى التعريف الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضية والبحث عنها من قبيل المسائل كالبحث عن نفس الصفات والموضوع هو الذات من حيث هى ولابحث عنها فى العلم وهذا يشعر بان المحمول فى قولنا الواجب لا بجوهر ولا عرض هو ذات الله تعالى من حيث عدم الجوهرية والعرضية فان قيل لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده او مع ذات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث فى المسائل الا عن احوال والللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض بحث عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها الى الواجب قلنا يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر مع المطلوب ماله نوع تعلق به من اللواحق والفروع والمقابلات وما شبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام الماهية والحركات والاجسام او على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى تزييفه كبحث علة الفتق والآثار العلوية والجواهر المجردة او على سبيل المبدئية بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لتحقيق المقصود بان لا يتوقف بيانه على ما ليس ببين كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشئ قابلا وفاعلا وامكان الخلاء وتناهى الابعاد واما ماسوى ذلك فيكون من فضول الكلام يقصد به تكثير المباحث كما اشتهر فيما بين المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعى والرياضى بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مبادى يفتقر الى البيان ويثبت بالبرهان لان مبادى العلم انما تبين فى علم اعلى منه وليس فى العلوم الشرعية ماهو اعلى من الكلام بل الكل جزئى بالنسبة اليه ومتوقف بالآخرة عليه فمباديه لا تكون الا بينة بنفسها قلنا مايبين فيه مبادى العلم الشرعى لا يجب ان يكون علما اعلى ولا ان يكون علما شرعيا بالاطباق على ان علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه وتفصيل ذلك على ماهو المذكور فى الشفاء وغيره ان مبادى العلم قد تكون بينة بنفسها فلا تبين فى علم اصلا وقد تكون غير بينة فتبين فى علم اعلى بجلالة محله عن ان يبين فى ذلك العلم كقولنا الجسم مؤلف من الهيولى والصورة فانه من مبادى الطبيعى ومن مسائل الفلسفة الاولى او فى علم ادنى لدنو شانه عن ان يبين فى ذلك العلم كامتناع الجزء الذى لا يتجزأ فانه من مسائل الطبيعى ومن مبادى الالهى

٣ موضوعه ذات الله تعالى وحده اومع ذات الممكنات من حيث اسنادها اليه لما انه يبحث عن ذلك ولهذا يعرف بالعلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة او عن احوال الواجب واحوال الممكنات فى المبدأ والمعاد على قانون الاسلام فان قيل قد يبحث فى الامور العامة والجواهر والاعراض عن احوال الممكنات لا على وجه الاستناد قلنا على سبيل الاستطراد للتكميل او الحكاية للتزييف او المبدائية من التحقيق والا فهو من فضول الكلام فان قيل مباديه يجب ان تكون بينة بنفسها اذ ليس فوقه علم شرعى قلنا قد تبين مبادى العلم فيه او فى علم ادنى لا على وجه الدور ومبادى الشرعى فى غير الشرعى كالاصول فى العربية متن

لاثبات الهيولى والصورة فيجب ان يبين بمقدمات لا تتوقف صحتها عليها لئلا يلزم الدور وقد يبين فى ذلك العلم نفسه بشرط ان لا يكون مبدأ لجميع مسائله وان لا يبين بمسئلة تتوقف عليه لئلا يدور فهذا يكون مبدأ باعتبار ومسئلة باعتبار كاكثر مسائل الهندسة وككون الامر للوجوب فانه مسئلة من الاصول ومبدأ المسئلة وجوب القياس تمسكا بقوله تعالى فاعتبروا ولا يخفى انه يجب فى هذا القسم ان يكون بحثا عن احوال موضوع الصناعة ليصح كونه من مسائلها فنحن ... معنى البحث من احوال الممكنات لا على وجه الاستناد لا يكون من هذا القبيل فتعين اثباته فى علم ادنى او اعلى فيثبت هذا المبدأ بدليل قطعى من غير مخالفة للقواعد الشرعية وان لم يعد ذلك العلم من العلوم الاسلامية كالالهى الباحث عن احوال الوجود على الاطلاق وههنا شئ آخر وهو ان المفهوم من شرح التجريد ... ان ليس معنى البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ذلك ملاحظا فى جميع المسائل بل ان يكون البحث عن احوال تعرض للممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى فان احوال الممكنات التى يبحث عنها فى الكلام احوال مخصوصة معلومة بحكم فيضانها عن تأثير قدرة الله تعالى وذلك انما يكون لحاجتها الى الله تعالى فيكون عروضها للممكنات ناشيا عن جهة حاجتها اليه (قال واعترض [2])

اقول لما كان من المباحث الحكمية ما لا يقدح فى العقايد الدينية ولم يناسب غير الكلام من العلوم الاسلامية خلطها المتأخرون بمسائل الكلام افاضة للحقايق وافادة لما عسى ان يستعان به فى التفصى عن المضايق والا فلا نزاع فى ان اصل الكلام لا يتجاوز مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة والمعاد وما يتعلق بذلك من احوال الممكنات فلذا اقتصر القوم فى ابطال كون موضوع الكلام ذات الله وحده او مع ذات الممكنات من جهة الاستناد على انه لو كان كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبين فيه بل فى علم اعلى الى ان ينتهى الى ما موضوعه بين الثبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشئ على ما هو معنى الهلية المركبة ولا خفاء فى انها بعد الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يطلب ثبوت شئ له لكن لا نزاع فى ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب الكلام ثم كونه مبدأ الممكنات بالاختيار او الايجاب بلا وسط فى الكل او بوسط فى البعض بحث آخر والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهى دون الكلام ظاهر الفساد والا لكان هو احد العلوم الاسلامية بل رئيسها ورأسها ومبنى القواعد الشرعية واساسها واجاب بعضهم بانه جاز ههنا اثبات الموضوع فى العلم لوجهين الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف ساير العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها لامر مباين وكان هذا مراد من قال موضوع العلم انما لا يبين فيه اذا كان البحث فيه عن الاحوال التى هى غير الوجود والا فهذه التفرقة مما لا يشهد به عقل ولا نقل بل ليس لها كثير معنى فان قيل هذا لا يصح على رأى من يجعل الوجود نفس الماهية وهو ظاهر ولا على رأى من يجعله زايدا مشتركا لان العرض الذاتى يكون مختصا قلنا سواء كان ذاته نفس الوجود او غيره فاما ان يكون هناك قضية كسبية محمولها الموجود فى الخارج بطريق الوجوب فيتم الجواب اولا فيسقط اصل الاعتراض الثانى لا علم شرعى فوقه يبين فيه موضوعه فلا بد من بيانه فيه وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتى ان لا يكون معارضا للغير بل ان لا يكون لحوقه للشئ بتوسط لحوقه لامر خارج غير مساو للاتفاق على كون الصحة والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط الى غير ذلك واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون بيان وجود شئ من الممكنات مسئلة فى شئ من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبين وجوده فى علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا يبين فيه بعد تقدير انه لا يثبت فى العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا

[2] بان اثبات الصانع من اعلى مطالب الكلام وموضوع العلم لا يبين فيه بل فيما فوقه حتى ينتهى الى ما موضوعه بين الوجود كالموجود من حيث هو
متن

من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتى يبين فيه وما لايبين ليس بعرض ذاتى واما رابعا فلانه لايبقى قولهم لكل علم موضوع ومباد ومسائل على عمومه لان معناه التصديق بانية الموضوع وهلية البسيطة وقد صار فى علم الكلام من جملة المسائل واما خامسا فلان تصاعد العلوم انما هو بتصاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من آخر سوى ان موضوعه اعم فينبغى ان يؤخذ موضوع علم الكلام الموجود او المعلوم والا فالالهى اعلى منه رتبة وان كان هو اشرف من جهة وقد عرفت ان مايبين فيه موضوع علم شرعى او مباديه لايلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفى كونه دينيا وعلى وفق الشرع فان قيل فقد آل الكلام الى ان الوجود المخصص لموضوع الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لايبين فيها لكون نظرها مقصورا على بيان هلية المركبة بل يكون مسلما فى نظرها لكونه بينا او مبينا فى صناعة اعلى وحينئذ يتوجه الاشكال بان بيانه هناك لايكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العرض الذاتى لايكون عامه ومسلم الوجود قلنا موضوع الصناعة الاعلى اعم ووجوده لايستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص بان يبين انقسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عائدا الى الهلية المركبة للاعم مثلا يبين فى الالهى ان بعض الموجود جسم فتبين وجود الجسم وفى الطبيعى ان بعض الجسم كرة فيبين وجود الكرة وعلى هذا القياس ورعاية الفطن من هذا الكلام لنكتة قادحة فى بعض ما سبق

(قال الفصل الثانى فى العلم[٩]) ذهب الامام الرازى الى ان تصور العلم بديهى لوجهين الاول انه معلوم يمتنع اكتسابه اما المعلومية فبحكم الوجدان واما امتناع الاكتساب فلانه انما يكون بغيره معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشئ بنفسه او بغيره مجهولا والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المط الثانى ان علم كل احد بوجوده بديهى اى حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق لمطلق العلم لتركبه منه ومن الخصوصية والسابق على البديهى بديهى بل اولى بالبداهة فطلق العلم بديهى وهو المط واجيب عن الوجهين بان مبناهما على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله اما الاول فلان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير لايتوقف على تصوره ليلزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق حتى لو لم يقل بوجود الكلى فى ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا وعبارة المواقف ان الذى نحاول ان نعلمه بغير العلم تصور حقيقة العلم وقد تسامح حيث حاول العلم بتصور الحقيقة والاحسن مافى شرح المختصر ان الذى يراد حصوله بالغير تصور حقيقة العلم الا انه تسامح فيه ايضا حيث قال ان توقف تصور غير العلم انما هو على حصول العلم به اعنى علما جزئيا متعلقا بذلك الغير اذلامعنى لتوقف الشئ على حصوله واما الثانى فلان البديهى لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لايستدعى تصور العلم به فضلا عن بداهته كما ان كل احد يعلم ان له نفسا ولايعلم حقيقتها فان قيل لامعنى للعلم الاوصول النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم من المعانى النفسية فحصوله فى النفس علم به وتصور له فاذا كان حصول العلم او وجوده بديهيا كان تصور العلم به بديهيا ويلزم منه ان يكون تصور مطلق العلم بديهيا وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذى يكتسب به تصور العلم متوقفا على حصول مطلق العلم كان متوقفا على تصوره وهو الدور قلنا قد سبق ان حصول المعانى النفسية فى النفس قد يكون باعيانها وهو المراد بالوجود والتأصل وذلك اتصاف بها لا تصور لها وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود الغير المتأصل بمنزلة الظل للشجر وذلك تصورها لا اتصاف بها الا يرى ان الكافر يتصف بالكفر بحصول الانكار فى نفسه وان لم يتصوره ويتصور الايمان بحصول مفهومه فى نفسه من غير اتصاف به فحصول عين العلم بالشئ فى النفس لايكون

[٩] وفيه مباحث المبحث الاول قيل تصوره ضرورى لانه حاصل وغيره انما يعلم به فلو علم هو بغيره لزم الدور ولان علم كل احد بوجوده بديهى وهو مسبوق بمطلق العلم فهو اولى بالبداهة ورد بالفرق بين تصور العلم وحصوله فتصور العلم بتصور غيره وتصور الغير بحصوله فلا دور والبديهى حصول العلم بوجوده وهذا لايستدعى تصور العلم فضلا عن بداهته فان قيل الحصول فى النفس هو العلم قلنا لا مطلقا بل بوجود غير متأصل ومصدقه الاتصاف وعدمه كالكافر يتصف بالكفر ولايتصوره ويتصور الايمان ولايتصف به فان قيل حصول العلم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم به ويفضى الى العلم بالقيد قبل العلم بالمطلق وايضا العلم بانه عالم بوجوده بديهى لايفتقر الى نظر اصلا وفيه المطلوب قلنا او سلم فاللازم التصور بوجه ما متن

تصورا لذلك العلم كما ان حصول مفهوم العلم بالشئ في النفس لايكون اتصافا بالعلم به بل ربما يستلزمه نعم يكون ذلك اتصافا بالعلم بمفهوم العلم بناء على ان المفهوم حاصل بعينه فان قيل في تقرير الامام مايدفع الجواب المذكور لانه قرر الاول بان اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم بالغير وهو يستلزم امكان العلم بانه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمطلق العلم وهو محال واكتساب العلم يكون ملزوما لتصور الغير الملزوم لامكان المحال فيكون محالا والثاني بان علم كل احد بانه عالم بوجوده بديهي وعلمه بوجوده علم خاص ومتى كان العلم بالعلم الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا والا كان مظنه ان يقال العلم بانه عالم تصديق و بداهته لا تستدعي بداهة تصوراته لانه مفسر بما لايتوقف بعد تصور طرفيه على نظر اشار الى دفعه بان هذا التصديق بديهي بمعنى انه لايتوقف على كسب ونظر اصلا لا في الحكم ولا في طرفيه سواء جعل تصور الطرفين شطرا له اوشرطا وذلك لحصوله لمن لايتأتى منه النظر والاكتساب كالبله والصبيان قلنا العلم بانه عالم بالشئ تصديق وهو انما يستدعي تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بحقيقته مع ان الكلام فيه على انه ان اراد ان العلم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم فغير مسلم اوفي الجملة فغير مفيد لجواز ان يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب (قال ثم اكثر تعريفات العلم مدخوله ٧) كقولهم معرفة المعلوم على ماهو به ادراك المعلوم على ماهو به اثبات المعلوم على ما هو به اعتقاد الشئ على ما هو به مايعلم به الشئ مايوجب كون من قام به عالما الى غير ذلك ووجوه الخلل ظاهرة الا ان ذلك عند الامام حجة الاسلام لخفاء معنى العلم وعسر تحديده قال في المستصفى ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية فكيف في الادراكات وانما يبين معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان تميزه عما يلتبس به وهي الاعتقادات ولاخفاء في غيره عن الشك والظن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة فلم يبق الا الاعتقاد المقلد ويتميز عنه بان الاعتقاد قد يبقى مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد والاعتقاد بحاله بخلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبقى عند اعتقاد انتفاء المتعلق لانه كشف وانحلال في العقدة والاعتقاد عقد على القلب ولهذا يزول بتشكيك المشكك بخلاف العلم واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة فكما انه لامعنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اى مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك العقل بمنزلة مرآة تنطبع فيها صور المعقولات اى حقائقها وماهياتها على ماهي عليها والعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا كلامه فظهر انه يريد عسر تحديده بالحد الحقيقي لامايفيد امتيازه وتفهيم حقيقته وان ذلك ليس يبعيد وانه لايريد بالمثال جزئيا من جزئياته كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين على ما فهمه البعض وقال الامام الرازي تعريفات العلم لاتخلو عن خلل لان ماهيته قد بلغت في الظهور الى حيث لا يمكن تعريفه بشئ اجلى منه والى هذا ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم ان ما وقع فيه من الاختلاف انما هو لشدة وضوحه لا لخفائه (قال ولا نزاع في اشتراك لفظه ٩) لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل فيفسر بحصول صورة الشئ في العقل وسيجئ في بحث الكيفيات تحقيقه ودفع ما ورد عليه و بعضهم نظرا الى ان العلم صفة للعالم والحصول صفة الصورة فعدل الى وصول النفس الى المعنى اخذا مما ذكره الامام وغيره ان اول مراتب وصول النفس

---

٧ قيل لخفائه والمحققون لوضوحه
متن

٩ فقد يقال لمطلق ادراك العقل فيفسر بحصول الصورة في العقل اووصول النفس الى المعنى ولاحد اقسام التصديق فيفسر بالحكم الجزم المطابق الموجب ولما يشمل التصور والتصديق اليقيني فيفسر بصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اذ لا تجلي في غير اليقيني او بصفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض والعاديات انما تحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لابمعنى تجويز العالم اياه حقيقة كما في الظن او حكما كما في اعتقاد المقلد
متن

الى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور فاذا بقى بحيث لو اراد استرجاعه
بعد ذهابه امكنه يقال له حفظ واذلك الطلب تذكر واذلك الوجدان ذكر وانت خبير بان
حصول الصورة فى العقل ايضا صفة العالم ومنها احد اقسام التصديق وهو مايقارن الجزم
والمطابقة والثبات فيخرج الظن والجهل المركب والتقليد وسيجئ بيان ذلك ومنها مايشمل تصور
المطابق والتصديق اليقينى على ماهو الموافق للعرف واللغة ولهم فيه عبارتان (١) صفة يتجلى بها
المذكور لمن قامت به اى صفة ينكشف بها مايذكر وبلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة
[illegible] غيره وعدل عن الشئ الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان [illegible] به
المعلوم [illegible] فى ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تفاديا عن الدور وبالجملة فقد خرج الظن والجهل
اذ لاتجلى فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلى انشراح وانحلال للعقدة
(٢) صفة توجب تمييزا فى المعانى لايحتمل النقيض اى صفة تستعقب لخلق الله تعالى لمن قامت به
تمييزا فى الامور العقلية كلية كانت اوجزئية فيخرج مثل القدرة والارادة وهو ظاهر و[illegible] ادراك الحواس
لان تمييزه فى الاعيان ومن جعله علما بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد وخرج سائر الادراكات
لان احتمال النقيض فى الظن والشك والوهم ظاهر وفى الجهل المركب اظهر وكذا اعتقاد المقلد
لانه يزول بتشكيك المشكك بل ربما يتعلق بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتمييز
وكذا التصور الغير المطابق كما اذا ارتسم فى النفس من الفرس صورة حيوان ناطق واما المطابق
فداخل لانه لانقيض له بناء على ان فى اخذ النقيض شائبة الحكم والتركيب ولايخفى مافيه ومنهم
من قيد المعانى بالكلية ميلا الى تخصص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات فلايرد ما ذكره
فى المواقف ان هذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بطرد التعريف اى جريانه فى جميع افراد
المعرف على ما ذكر ابن الحاجب ان اسم الفاعل يورد على طرد تعريف الاسم والفعل
المضارع على عكسه قالوا هذا مصطلح النحاة ثم الظاهر من قولنا تمييزا لايحتمل النقيض
ان يراد نقيض التمييز ولما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة توجب
التمييز ايجابا لايحتمل النقيض وليس بشئ والحق اعتبار ذلك فى متعلق التمييز على ما قالوا ان
اعتقاد الشئ كذا مع انه لايكون الاكذا علم ومع احتمال ان لايكون كذا احتمالا مرجوحا ظن
فالمعنى انه صفة توجب للنفس تمييز المعنى عندها بحيث لايحتمل النقيض فى متعلقه ويدل على ذلك
تقرير اعتراضهم بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان لايكون حجرا
بل قد انقلب ذهبا بان يخلق الله تعالى مكان الحجر الذهب على ما هو رأى المحققين اوبان
يسلب عن اجزاء الحجر الوصف الذى به صارت حجرا ويخلق فيه الوصف الذى به يصير
ذهبا على ما هو رأى بعض المتكلمين من تجانس الجواهر فى جميع الاجسام والجواب ان المراد
بعدم احتمال النقيض فى العلم هو عدم تجويز العالم اياه لا حقيقة ولا حكما اما فى التصور فلعدم
النقيض اولانه لامعنى لاحتمال النقيض بدون شائبة الحكم واما فى التصديق فلاستناد جزمه
بالحكم الى موجب بحيث لايحتمل الزوال اصلا والعاديات كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب
هو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه فى نفسه
من الممكنات التى يجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كما يحكم ببياض الجسم المشاهد قطعا
مع انه فى نفسه ممكن ان يكون وان لايكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم اياه
حقيقة وحالا كما فى الظن لعدم الجزم بمتعلقه اوحكما ومآلا كما فى اعتقاد المقلد لعدم استناد
الجزم به الى موجب من حس او عقل او عادة فيجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض

جزما و بهذا يظهر الجواب عن بعض تفسير العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق فانه لا يحتمل النقيض فى الواقع ولا عند الحاكم وهو ظاهر ولا عبرة بالامكان العقلى كما فى العاديات (قال المبحث الثانى ٩) اقول قد اشتهر تقسيم العلم الى التصور والتصديق واستبعده بعضهم لما بينهما من اللزوم اذ لا تصديق بدون التصور بل ذكروا انه لا تصور بحسب الحقيقة بدون التصديق بالحقيق وانما الكلام فى التصور بحسب الاسم فعدلوا الى التقسيم الى التصور الساذج اى المشروط بعدم الحكم والى التصديق واجاب آخرون بان اللزوم بحسب الوجود لا ينافى التقابل بحسب الصدق كما بين الزوج والفرد والحصر فى التصور المقيد بعدم الحكم وفى التصديق ليس بتمام لخروج تصور الطرفين وبالجملة فكلام القوم صريح فى ان التصور المعتبر فى التصديق هو التصور المقابل له وهو التصور لا بشرط الحكم اعنى الذى لم يعتبر فيه الحكم لا الذى اعتبر فيه عدم الحكم وصرح الامام والكاتبى بان هذا هو المراد بالتصور الساذج والتصور فقط وحاصل التقسيم ان العلم اما ان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق اولا وهو التصور ومعناه ان التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات على ما هو صريح كلام الامام لا الادراك المقيد بالحكم على ما سبق الى الفهم من عبارته حيث يقول انه الادراك المقارن للحكم او الادراك الذى يلحقه الحكم كيف وانه يذكر ذلك فى معرض الاستدلال على كون التصور جزأ منه ثم انه كثيرا ما يصرح بانه عبارة عن نفس الحكم ويجعل الحكم تارة من قبيل الافعال وتارة ماهية مسماة بالكلام النفسى ليست من جنس الاعتقاد ولا الارادة والجمهور على انه نفس الحكم وانه نوع من العلم متميز عن التصور بحقيقته لا يتعلق الا بالنسبة بخلاف التصور حيث يتعلق بها وبغيرها الا ترى انك اذا شككت فى حدوث العالم فقد تصورت العالم والحادث والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقيم البرهان فقد علمت النسبة نوعا آخر من العلم وهو المسمى بالحكم والتصديق وحقيقته اذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة اولا وقوعها ويعبر عنه بالفارسية بكرويدن على ما صرح به ابن سينا وهذا ما قال فى الشفاء التصور فى قولك البياض عرض هو ان يحدث فى الذهن صورة هذا التأليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل فى الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك وفى هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول الخبر والقضية هو الصدق وانما الكذب احتمال عقلى وليس فيه انحصار التصديق فى المطابق كما توهم اذ لا يلزم من حصول الشئ كالمطابقة مثلا فى النفس تحققه فى الواقع (قوله والضرورة قاضية ٧) يعنى ان كلا من التصور والتصديق ينقسم الى النظرى والضرورى لانا نجد فى انفسنا احتياج بعض التصورات والتصديقات الى النظر كتصور الملك والجن والتصديق بحدوث العالم واستغناء بعضها عنه كتصور الوجود والعدم والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين والمراد الاحتياج والاستغناء بالذات حتى يكون الحكم المستغنى فى نفسه عن النظر ضروريا وان كان طرفاه بالكسب على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق الضرورى ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وكسب وعبارة المواقف وهو ان البعض ضرورى بالوجدان والبعض نظرى بالضرورة ربما يوهم ان الثانى ليس بالوجدان لكن المراد ما ذكرنا وفسر القاضى ابو بكر العلم الضرورى بما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا وقيد بالمخلوق لان الضرورى والنظرى من اقسام العلم الحادث واعترض عليه بان النفس قد تنفك عن العلم الضرورى بان يزول بعد الحصول لطريان شئ من اضداد العلم كالنوم والغفلة او بان لا يحصل اصلا لانتفاء شرط من شرائطه مثل التوجه وتصور الطرفين واستعداد النفس والاحساس

٩ العلم ان كان حكما اى اذعانا وقوعا ولا للنسبة فتصديق والا فتصور واختلافهما بالحقيقة لا بمجرد الاضافة
متن

٧ بانقسام كل منهما الى النظرى المفتقر الى النظر والضرورى المستغنى عنه وقد يفسر الضرورى بما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا اى لا يقدر على الانفكاك عنه اصلا فلا يرد زوال الضرورى بطريان ضده او عدم حصوله لفقد شرط ولا لزوم النظرى بعد الحصول من غير اقتدار على الانفكاك حينئذ او وجود الاقتدار قبل ذلك   متن

والتجربة ونحو ذلك مما يتوقف عليه بعض الضروريات واجيب بان المراد انه لا يقتدر على
الانفكاك فما ذكرتم من الصور ليس بقدرة المخلوق وهذا ما قال في المواقف ان عبارته مشعرة
بالقدرة بمعنى يفهم من قولنا يجد فلان سبيلا الى كذا اولا يجد انه يقتدر عليه اولا يقتدر والحاصل
ان اطلاق الضرورى على العلم مأخوذ من الضرورة بمعنى عدم القدرة على الفعل والترك
كحركة المرتعش ولذا قد يفسر بما لايكون تحصيله مقدورا للمخلوق الا ان قيد الحصول مراد
ههنا بقرينة جعل الضرورى من اقسام العلم الحادث ومصرح فى عبارة القاضى ليخرج العلم
بمثل تفاصيل الاعداد والاشكال مما لاقدرة للعبد على تحصيله ولاعلى الانفكاك عنه فان قيل
يرد على طرد العبارتين العلم الحاصل بالنظر اذلاقدرة حينئذ على تحصيله ولاعلى الانفكاك عنه
اجيب عنه بان المعتبر فى الضرورى نفى القدرة دائما وفى النظرى انما تنتفى القدرة بعد الحصول
اذ قبله يقتدر على التحصيل بان يكتسب وعلى الانفكاك بان لايكتسب فان قيل سلمنا ان مراد
القاضى نفى الاقتدار على الانفكاك الا ان السؤال باق بعد لان الانفكاك سواء كان مقدورا
او غير مقدور ينافى اللزوم قلنا اراد باللزوم الثبوت اوامتناع الانفكاك بالقدرة على ان يكون
آخر الكلام تفسيرا لاوله وفسر النظرى بما يتضمنه النظر الصحيح بمعنى انه لاينفك عنه بطريق
جرى العادة عند حصول الشرائط ولم يقل ما يوجبه لما يجئ من ان حصول النتيجة عقيب
النظر ليس بطريق الوجوب ولم يقل مايحصل عقيب النظر الصحيح لان من الضروريات ماهو
كذلك كالعلم بما يحدث حينئذ من اللذة والالم اوقال مايفيده النظر الصحيح واراد الاستعقاب
العادى لكان اظهر والكسبى يقابل الضرورى ويرادف النظرى فمن يجعل طريق الاكتساب
هو النظر لاغير واما فمن يجوز الكسب بمثل التصفية والالهام ولايجعله مشتملا على النظر فالكسبى
اعم من النظرى ولاتلازم بينهما عادة على ما فى المواقف الا ان يجعل مثل التصفية والالهام
من خوارق العادات وقد يقال الكسبى لما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كصرف العقل والحس
والضرورى لما يقابله ويخص الكسبى النظرى باسم الاستدلالى (قال واختار الامام ٢) اقول اختار
الامام الرازى ان كل مايحصل من التصورات فهو ضرورى لان الاكتساب ممتنع من جهة
المكتسب اعنى المط والكاسب اعنى طريق اكتسابه اما الاول فلان المط اما ان يكون معلوما
فلا يمكن طلبه واكتسابه لامتناع تحصيل الحاصل اويكون مجهولا فلا يمكن التوجه اليه
ثم اعترض بوجهين احدهما انه لم لايجوز ان يكون معلوما من وجه فيتوجه اليه مجهولا من وجه
فيطلب وثانيهما النقض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه فاجاب عن الاول بانه
اما ان يطلب من وجهه المعلوم وهو محال لامتناع تحصيله اومن وجهه المجهول وهو ممتنع لامتناع
التوجه اليه وعن الثانى بان ما يتعلق به التصديق كالقضية اوالنسبة معلوم بحسب التصور
فلايمتنع التوجه اليه ومجهول بحسب التصديق فلايمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور
فان مايكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذلاعلم قبل التصور وحاصله ان متعلق
التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور واجيب
بانا نختار انه معلوم من وجه ولانم امتناع التوجه حينئذ الى وجهه المجهول وانما يمتنع اولم يكن
الوجه المعلوم من وجوهه واعتباراته بحيث يخرجه عن كونه مجهولا مطلقا وذلك كما اذا علمنا
ان لنا شيئا به الحيوة والادراكات فنطلبه بحقيقته او بعوارضه المميزة عن جميع ماعداه على
ما هو المستفاد من الحد اوالرسم فالمجهول المط لاينحصر فى الحقيقة ولا فى العارض وما ذكر
فى المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات تحقيق لما هو الاهم اعنى
امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره

٢ ان ما يحصل من التصورات
ضرورى لامتناع الاكتساب اما من
جهة المطلوب فلانه امامعلوم مطلقا
فلا يطلب اومجهول مطلقا فلا يمكن
التوجه اليه اومعلوم من وجه دون
وجه فلايمكن طلب شئ من وجهيه
بخلاف التصديق فانه يطلب بحصول
تصوراته ورد بان العلم ببعض جهات
المجهول كاف فى التوجه اليه واما من
جهة الكاسب فلانه اما جميع الاجزاء
وهو نفسه او بعضها وفيه تعريف
بالخارج اوخارج وهو يتوقف على العلم
بالاختصاص المتوقف على تصوره
وتصور ماعداه تفصيلا ورد بانه
مجموع تصورات الاجزاء والكسب
تصور مجموعها واثر الكسب فى
استحضارها مجموعة مرتبة فهى
من حيث تعلق التصورات بها حد
ومن حيث تعلق تصور واحد بها
محدود ولشدة اتصال الاعتبارين
قد يتوهم اتحادهما وانما المتحد مجموع
الاجزاء والماهية لاتصوراتها
وتصور الماهية وايضا تعريف الجزء
للماهية انما يستلزم تعريف شئ من
اجزائها لو لم يكن بمجرد تميزها
عماعداها تعريفا لها وكان العلم بها
نفس العلم بالاجزاء كما انها نفسها
وايضا التعريف بالخارج انما يتوقف
على الاختصاص لا العلم به ولوسلم فيكفى
تصوره بوجه وتصور ماعداه اجمالا
متن

حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا التعريف
ولو قصد اكتساب العارض نفسه كان هو مجهولا بحقيقته وما ذكر في نقد المحصل من ان كلا
من الوجه المجهول والمعلوم حاصل لا امر ثالث هو المطلوب الزام للامام بما اعترف به من ان المعلوم
اجمالا معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران احدهما معلوم لا اجمال فيه
والآخر ليس بمعلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء ظن ان هناك علما اجماليا والا فقد ذكر هو في نقد
تنزيل الافكار ان المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة من جهة بعض عوارضها واما
الثاني فلان الكاسب اعني المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسها لامتناع كون الشيء اجلى واسبق
معرفة من نفسه بل يكون اما جميع اجزائها وهو نفسها فيعود المحذور واما بعضها او خارجا
عنها ويندرج فيه المركب من الداخل والخارج ومن افرده بالذكر اراد بالداخل والخارج
المحض من ذلك ثم البعض انما يعرف الماهية اذا عرف شيأ من اجزائها اذ لو كانت الاجزاء باسرها
معلومة او بقيت مجهولة لم يكن المعرف معرفا اي سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فالجزء
المعرف ان كان نفسه عاد المحذور وان كان غيره لزم التعريف بالخارج ضرورة كون كل جزء خارجا
عن الآخر ولو فرض تداخلهما ينقل الكلام الى تعريفه للجزء المركب منه ومن غيره فيعود
المحذور او التعريف بالخارج وهو ايضا بط لان الخارج انما يفيد معرفة الماهية اذا علم اختصاصه
بها بمعنى ثبوته لها ونفيه من جميع ما عداها وهذا تصديق يتوقف على تصور الماهية وهو
دور وتصور ما عداها من الامور الغير المتناهية على التفصيل وهو محال وفي عبارة المواقف
هنا تسامح حيث قال والبعض ان عرف الماهية عرف نفسه وقد ابطل والخارج وسنبطله
لان الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا الخارج وكانه على حذف الباء اي عرف بالخارج
او عرف الامر الذي شانه ان يكون خارجا عن سائر الاجزاء فيكون البعض المعرف خارجا عنه
ويلزم التعريف بالخارج لا الخارج وانما ادعى لزوم المحالين على ما هو تقرير المحصل بناء على
ان معرف الماهية معرف لكل جزء منها والظهور المنع عليه اقتصرنا على احدهما كما هو
تقرير المطالب العالية ثم لا يخفى ان القدح في بعض مقدمات هذا الاستدلال كاف في دفعه الا انهم
لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتجنا الى التفصي عن الاشكالات
الثلاث اما عن الاول فبان جميع الاجزاء وان كانت نفس الماهية بالذات لكن انما يمتنع التعريف
بها لو لم تغايرها بالاعتبار وتحقيقه ان الاجزاء قد تتعلق بها تصورات متعددة بان تلاحظ واحدا
واحدا على التفصيل والترتيب فيكون كاسبا اي حدا وقد يتعلق بها تصور واحد بان يلاحظ
المجموع من حيث المجموع فيكون مكتسبا اي محدودا وهذا معنى قولهم في المحدود اجمال وفي الحد
تفصيل ولا امتناع في ان يكون تصور المجموع مترتبا على مجموع التصورات ومسببا عنها فان قيل
اذا كان مجموع التصورات مفضيا الى تصور المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلا
من غير اثر للنظر والاكتساب وان لم تكن حاصلة لم يصلح معرفا بل تكون مطلوبة وينقل الكلام
الى ما يحصلها وكذا الكلام في التعريف ببعض الاجزاء وبالخارج بل في اكتساب التصديقات قلنا يجوز
ان تكون الاجزاء معلومة منتشرة في سائر المعلومات فيفتقر الى النظر لاستحضارها مجموعة مترتبة بحيث
تفضي الى تصور الماهية وهذا معنى الاكتساب وحاصله عائد الى تحصيل الجزء الصوري وعلى ذا
فقس وقال في المواقف قدحا في قولهم بمجموع التصورات يحصل تصور المجموع والحق
ان الاجزاء اذا استحضرت مترتبة حتى حصلت فهي الماهية لا ان ثمة حصول مجموع يوجب
حصول شيء آخر هو الماهية وهذا كالاجزاء الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي
لا امرا يترتب عليه المركب وظاهره غير قادح لانهم لا يدعون ان مجموع الاجزاء امر يوجب

حصوله حصول امر آخر هو الماهية بل انه يجوز ان يكون تصورات الاجزاء امرا يوجب
حصول امر آخر هو تصور المجموع عنى تصور الماهية فان اراد نفي ذلك فباطل لا يشهد له
ضرورة ولا برهان بل يكذبه الوجدان ولا عبرة بالقياس على الوجود الخارجي لانه لا حجر في تصرفات
العقل فله ان يلاحظ الموجود الواحد تارة جملة وتارة شيئا فشيئا ولم يزد في حل الاشكال
على ان قال الحد مجموع الامور التي كل واحد منها مقدم ولا يجدي نفعا لان المحدود ايضا كذلك
ولا بد في بيان المغايرة والسببية من ان يقال تلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلا حد واجمالا
محدود وهو معنى كلامهم واما عن الثاني فبانا لا نسلم ان معرف الماهية يجب ان يعرف شيئا
من اجزائها لجواز ان تكون الاجزاء معلومة وتفتقر الى حضورها مجموعة مرتبة ممتازة عما عداها
ويكون ذلك بالمعرف وحاصله ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء بحسب الذات لكن لا يلزم
ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء بمعنى التصورات المتعلقة بها بل لا بد من ملاحظتها مجتمعة
متميزة عن الاغيار ويجوز ان تبقى الاجزاء مجهولة ويفيد المعرف تصور الماهية بوجه يمتاز عما عداها
من غير احاطة بحقيقة شيء من الاجزاء ولو سلم فيجوز ان يكون الجزء المعرف نفس المعرف بالذات
ويعود التغاير الى الاجمال والتفصيل كما في تعريف الماهية باجزائها وغيره ويصح التعريف
بالخارج على ما سيجيء وبما ذكرنا يندفع ما يقال ان جميع اجزاء الماهية نفسها فكيف لا يكون العلم بها
علما بها وان معرف الشيء سبب لمعرفته اي حصوله في الذهن فكيف لا يحصل شيئا من اجزائه
وان علة حصول الشيء لو لم تكن علة شيء من اجزائه لجاز حصول كل جزء بدونه فجاز حصول
الكل بدونه فلم يكن علة وانما يعتبر بالهيئة الاجتماعية فانها علة لحصول المركب وليست علة لحصول
شيء من اجزائه واما عن الثالث فبانا لا نسلم ان التعريف بالخارج يتوقف على العلم باختصاصه
بل على الاختصاص نفسه فان الذهن ينتقل من تصور الملزوم الى تصور لازمه الذهني وان لم يتقدم
العلم باللزوم ولو سلم فيكفي في ذلك تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه اجمالا كما في اختصاص
الجسم بهذا الحيز وان كان مبنيا على امتناع كونه في حيزين واشتغال حيز بتحيزين والى هذا
التسليم نظر من قال الوصف الصالح لتعريف الشيء يجب ان يكون لازما بين الثبوت لافراده
بين الانتفاء عن جميع ما عداه وينبغي ان يعلم انه وان كان لازما بحسب الصدق لا بد ان يكون
ملزوما بحسب التصور واجاب بعض المحققين عن الاول بمنع كون جميع اجزاء الماهية نفسها
بل جزم بانه باطل تمسكا بان الاشياء التي كل واحد منها متقدم على الشيء يمتنع ان يكون نفس
المتأخر ثم قال ويجوز ان يصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة فتحصل معرفتها بها
كان العلم بالجنس والفصل وبالتركيب التقييدي متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهي
اجزاؤه وبها يحصل العلم به ورد المنع تارة بدعوى الضرورة وتارة بالاستدلال بان جميع اجزاء الشيء
ان لم تكن نفسه فاما ان تكون خارجة عنه وهو ظاهر البطلان او داخلة فيه فتركب الشيء
منها ومن غيرها فلا تكون هي جميع الاجزاء بل بعضها وايضا لو كان الشيء غير جميع الاجزاء
فتمام حقيقته اما ذلك الغير وحده فلا يكون المفروض اجزاء او مع الاجزاء فلا يكون جميعا
واما التمسك فضعيف لان تقدم كل جزء على الشيء لا يستلزم تقدم الكل عليه ليمتنع كونه نفس
المتأخر ولو كان هذا لازما كان الكل متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه والذي
يلوح من كلامه انه يريد بجميع اجزاء الشيء جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار التأليف
والاجتماع وبالمركب تلك الامور مع الاجتماع على ما قال الكشي ان مجرد جميع اجزاء الشيء
ليس نفسه وانما نفسه تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وحدانية بها هي هي لكن لا يخفى ان هذا
راجع الى ما ذكره البعض من ان الحد التام تعريف بجميع الاجزاء المادية اذ بحصولها

في الذهن يحصل صورة مطابقة لما في الاعيان وقد رده هذا المحقق بانه كما يعتبر في الحد التام الاجزاء المادية اعني الجنس والفصل يعتبر الجزء الصوري اعني الترتيب لان التعريف بالجنس والفصل لاعلى الترتيب لايكون حدا تاما ثم اصر على ان جميع الاجزاء المادية والصورية ليست نفس المركب لانها علل وهو معلول لها ومن المعلوم بالبديهة ان محصل الاثنين بتحصيل واحد وبتحصيل واحد آخر وبضم احدهما الى الآخر لايكون محصلا للاثنين بنفسه بل يكون محصلا له بجميع اجزائه المادية والصورية (قال البحث الثالث٤) اقول لما كانت العلوم النظرية تنتهي الى الضروريات جعلوا اثباتها والرد على منكريها من مبادى الكلام ليعلم ان ما يجعل منتهى مقدمات القياس ويدعى كونه ضروريا هل هو منها ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية وكأنها ترجع الى البديهيات والمشاهدات وحصروا التصديقات الضرورية في ست البديهيات والمشاهدات والفطريات والمجربات والمتواترات والحدسيات لان القضايا اما ان تكون تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل او لا فان كان كافيا فهي البديهيات وان لم يكن كافيا فلا محالة يحتاج الى امر ينضم الى العقل ويعينه على الحكم او الى القضية او اليهما جميعا فالاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس والثاني لايخلو من ان يكون ذلك الامر لازما وهي الفطريات اوغير لازم وحينئذ ان كان حصوله بسهولة فهي الحدسيات والا فليست من الضروريات بل من النظريات والثالث ان كان حصوله بالاخبار فالمتواترات والا فالمجربات اما البديهيات وتسمى اوليات فهي قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لايكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه العقل لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الاشياء المتساوية لشيء واحد متساوية او لنقصان الغريزة كما في الصبيان والبله او لتدنس الفطرة بالعقايد المضادة كما في بعض الجهال او لان الله لايخلقه على ما هو المذهب واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة او الباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا وغضبا ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالآلات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالها وجميع احكام الحس جزئية لانه لايفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي حصل بمعونة الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله واما الفطريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لايعزب عنه عند تصور الطرفين وهو المعنى بامر لازم منضم الى القضية ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لابد له من سبب وان لم يعرف ماهيته فكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب فينضم الى العقل سماع الاخبار والى القضية قياس خفي هو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اخبر به هذا الجمع واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين بمشاهدة القراين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما نرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضيء دائما جانبه الذي يلي الشمس وينتقل ضوءه الى مقابلة الشمس فيحدس العقل بانه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك فهي كالمجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير

٤ العلوم الضرورية تنحصر في ست بديهيات يحكم العقل بها بمجرد تصور الطرفين وتسمى الاوليات ومشاهدات يحكم بها بواسطة حس ظاهر وتسمى الحسيات او باطن وتسمى الوجدانيات وفطريات يحكم بها بواسطة لاتعزب عن الذهن وتسمى قضايا قياساتها معها ومجربات يحكم بها بواسطة تكرر المشاهدة ومتواترات يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وحدسيات يحكم بها بواسطة حدس النفس وسترد ... منه

معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين الا ان الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر والا كان من المعلوم الكسبية وستعرف معنى الحدس في بحث النفس (قال وقد تحصر في البديهيات والمشاهدات ٢) ذكر في المحصل ان الضروريات هي الوجدانيات وانها قليلة النفع في العلوم لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات وتبعه صاحب المواقف الا انه ذكر في موضع آخر ان الضروريات هي الست المذكورة والوهميات في المحسوسات كالحكم بان كل جسم في جهة واعتذر له في المحصل بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما والحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات ثم المحققون من القائلين بان هذه الاربعة ليست من الضروريات على انها ليست من النظريات ايضا بل واسطة لعدم افتقارها الى الاكتساب الفكري وبهذا يشعر كلام الامام حجة الاسلام حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى الحاصل من غير واسطة كما في قولنا الموجود ليس بمعدوم فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احداهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وبهذا يظهر ان النزاع لفظي مبني على تفسير الضروري انه الذي لا يفتقر الى واسطة اصلا او الذي نجد انفسنا مضطرين اليه فان قيل المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع فيجب ان يكون ضروريا بلا نزاع كالعلم بان النار حارة قلنا الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع تواترا كوجود مكة مثلا وهو معقول البتة بتكرر السماع حتى اذا كان المسموع المتواتر خبرا عن نسبة خبر الى صادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابيا وفاقا مثلا اذا تواتر الاخبار بان النبي صلى الله عليه وسلم قال البينة على المدعي واليمين على من انكر فالعلم بان هذا صدر عن المخبرين ضروري مأخوذ من الحس والعلم بان الخبر المنقول كلام النبي صلى الله عليه وسلم هو المستفاد من القضية التي من قبيل المتواترات المتنازع في انه ضروري او غير ضروري والعلم بان البينة تجب على المدعي كسبي مستفاد من ترتيب المقدمتين اعني ان هذا خبر النبي عليه السلام وكل ما هو خبر النبي عليه السلام فمضمونه حق لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات وما يقال ان هذا الحديث متواتر فمعناه ان الخبر بكونه كلام النبي صلى الله عليه متواتر سواء كان هو في نفسه خبرا او انشاء (قال واما المنكرون ٣) قد ثبت اتفاق اهل الحق على ان الحسيات والبديهيات مبادي اول لا يقوم حجة على الغير وانكر ذلك جماعة فمنهم من قدح في الحسيات وحصر المبادي الاول في البديهيات ومنهم من عكس ومنهم من قدح فيهما جميعا ولكل من الفرق شبه اطنب الامام فيها بتكثير الامثلة ونسب القول بعدم كون الحسيات من اليقينيات الى اكابر الفلاسفة ورد بان اكثر علومهم اليقينية مبنية عليها والمبادي اول الضرورية مستندة اليها على ما صرحوا بان مبادي المجربات والمتواترات والحدسيات هي الاحساس بالجزئيات وان الاوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فكيف ينسب اليهم القول بانها ليست يقينية واعتذر بان المراد ان جزم

٢ شمولها الكل اولان ضرورية ما سواهما بل يقينية المجربات والحدسيات لا تخلو عن نظر الا ان المحققين منهم لم يجعلوه من النظريات بل بواسطة والنزاع لفظي فان قيل كيف ينازع في المتواتر وهو نوع من الحسي قلنا الكلام في مضمون الاخبار المسموعة كوجود مكة مثلا فقول الرواة انه عليه الصلوة والسلام قال البينة على المدعي مسموع والعلم بان هذا حديث النبي صلى الله عليه وسلم حاصل بالتواتر ضرورة او غير ضرورة وبان البينة انما تكون على المدعي حاصل بخبر الصادق استدلالا متن

٣ فمنهم من قدح في الحسيات بان الحس قد يغلط كثيرا والجواب انه لا ينافي الجزم المطابق في لا غلط فيه متن

العقل بالاحكام المأخوذة من الحس قد تتوقف على شرائط ربما لايعلم ما هى ومتى حصلت وكيف حصلت ولذلك جعلوا لبيان مواضع الغلط فى المحسوسات وان اى احكامها تكون يقينية وايها تكون غير يقينية صناعة المرايا والمناظر كما جعلوا لبيان ذلك فى المعقولات صناعة سوفسطيقا وماذكر فى تلخيص المحصل من انه لاحكم للحس لانه ليس من شانه التاليف الحكمى بل الادراك فقط وانما الحكم للعقل ليس ردا لكلام الامام بالمناقشة فى ان الحاكم هو الحس او العقل بواسطة بل لما رتب عليه من المقصود حيث قال فالمحسوس من حيث انه محسوس لايوصف بكونه يقينيا اوغير يقينى وانما يوصف به من حيث مقارنته لحكم العقل وحينئذ يصير المعنى ان احكام العقل فى المحسوسات ليست بيقينية لما قد وقع فيها من الغلط وهذا لايختص بالمحسوسات لان المعقولات الصرفة ايضا قد يقع فيها الغلط ولاتصح نسبته الى الاحكام لتصريحهم بخلاف ذلك نعم لما ذكر الامام انه ثبت بما ذكر من الشبه ان حكم الحس قد يكون غلطا فلابد من حاكم اخر فوقه يميز صوابه عن خطائه فلايكون الحس هو الحاكم الاول رده بان الحس ليس بحاكم اصلا بل الحاكم فى الكل هو العقل واما اشتغاله ببيان اسباب الغلط فيما اورده الامام من الصور فقد اعترف بانه تنبيه لمن لم يثق او يعترف بالوثوق على الاوليات والمحسوسات ببيان التفصى عن مضايق مواضع الغلط ثم احالة تصويب الصواب وتخطئة الخطاء الى صريح العقل من غير افتقار الى دليل فى الوثوق بالمحسوسات ولاجواب عن شئ من الشكوك ولاتأمل فى الاسباب وحصرها وانتفائها ونحو ذلك وحاصل الشكوك انه لاوثوق على حكم الحس اما فى الكليات فلانه لايحيط بها كيف وهى لاتقتصر على الافراد المحققة واما فى الجزئيات فلانه كثيرا مايكون حكمه فيها غلطا بان يقع الحكم فى المحسوسات على خلاف ما هو عليه فانا نرى الصغير كبيرا وبالعكس والواحد كثيرا وبالعكس والساكن متحركا الى غير ذلك كما نرى العنبة فى الماء كالاجاصة والجرة من بعيد كالكوز والقمر فى الماء قرين والالوان المختلفة فى الخطوط المخرجة من مركز الرحى الى محيطها عند ادارتها لونا واحدا ممتزجا من الكل ويرى من فى السفينة السفينة ساكنة وهى متحركة والشط متحركا وهو ساكن الى غير ذلك والجواب ان غلطه فى بعض الصور لاينافى الجزم المطابق فى كثير من الصور كما فى الحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة اذ العقل قاطع بانه لاغلط هناك من غير افتقار الى نظر وان كان ذلك بمعونة امور لانعلم على التفصيل وهذا ماقال فى المواقف ان مقتضى ماذكر من الشبه ان لايجزم العقل باحكام المحسوسات لمجرد الحس لان لايوثق بجزمه بما جزم به وكونه محتملا اى ولا ان يكون كل ماجزم به العقل من احكام المحسوسات محتملا اى بصدد الاحتمال بناء على عدم الوثوق بما وقع فيه من الجزم فقوله وكونه محتملا مرفوع معطوف على ان لا يوثق لامجرور معطوف على جزمه كما يتوهم اذ ليس فيه كثير معنى

(قال ومنهم من قدح فى البديهيات٦) قالوا انها فرع الحسيات لان الانسان انما يتنبه للبديهيات بعد الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينهما من المشاركات والمباينات ولايلزم من القدح فى الفرع القدح فى الاصل وانما يلزم لو كان الفرع لازما له نظرا الى ذاته ووجه القدح ان اجلى التصديقات البديهية واعلاها قولنا النفى والاثبات لايجتمعان ولايرتفعان بمعنى ان الشئ اما ان يكون واما ان لايكون وهذا غير موثوق به اما كونه اجلى فجلى واما كونه اعلى اى اسبق فلتوقف الكل عليه واستنادها اليه مثلا يلاحظ فى قولنا الكل اعظم من الجزء انه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الاخر كائنا وليس بكائن وفى قولنا الجسم الواحد لايكون فى ان واحد فى مكانين انه لو وجد فيهما لكان الواحد اثنين فيكون احد المثلين كائنا وليس بكائن وعلى هذا القياس واما عدم الوثوق فلان العلم بحقيقة هذه القضية وقطعيتها يتوقف على تصور الوجود والعدم اعنى الكون واللاكون وعلى تحقق معنى كون الشئ موضوعا وكونه محمولا وعلى دفع الشبهات

٦ بان اجلاها واعلاها الشئ اما ان يكون واما ان لايكون وهو يتوقف على تصور الوجود والعدم وتحقيق معنى الوضع والحمل ودفع شبهاتهما وفيها افكار دقيقة والجواب انها لا يورث شكا فان شئنا اعرضنا وان شئنا بينا متن

التى تورد على الاسرب وهذه الامور الثلثة انما تبين بانظار دقيقة فان تمت الانظار وحصلت المطالب ويتوقف لامحالة على حقيقة هذه القضية لكونها اول الاوائل لزم الدور وكون الشئ نظريا على تقدير كونه ضروريا وهو محال وان بقى شئ منها فى حيز الابهام لم يحصل الجزم بالقضية وهو المرام والجواب ان بديهية العقل جازمة بها وبحقيتها من غير نظر واستدلال فى تحقيق النسبة ولا فى دفع الشبهة وما يورد من الشكوك لا يورث قدحا فى ذلك الجزم ولا يمكن دفعها بالنسبة الى من لا يعترف بالبديهيات فان شئنا اعرضنا عنه وان شئنا نبهناه عسى ان يعترف او يحصل له استعداد النظر واستحقاق المباحثة فى الشبهات ان هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم وتميزهما وهذا يقتضى الثبوت ولو فى الذهن وثبوت العدم المطلق مناقض ثم لابد من امكان سلب العدم المطلق ليحقق الوجود فى الجملة فيكون هذا السلب قسما من العدم المطلق لكونه عدما مضافا وقسيما له لكونه رفعا له وسلبا والجواب انه لا استحالة فى كون المعنى لاثابتا من حيث الذات والمفهوم وثابتا من حيث الحصول فى العقل ولا فى كونه قسما من العدم من حيث كونه عدما مضافا وقسيما له من حيث المفهوم وسيجئ لهذا زيادة تحقيق فى بحث العدم ومنها ان الوجود ان اخذ فى هذه المنفصلة محمولا بمعنى ان الجسم اما كائن او ليس بكائن فاما ان يكون وجود الشئ نفس ماهيته فيلزم كون الجزء الايجابى لغوا مع انه مفيد قطعا وكون الجزء السلبى مناقضا لان اطلاق السلب يناقض دوام الايجاب واما ان يكون غيرها فيلزم فى الايجاب قيام الوجود بما ليس بموجود ان اخذ الموضوع خاليا عن الوجود ويتسلسل الوجودات ان اخذ موجودا وسيجئ بيانه وجوابه فى بحث الوجود وايضا يلزم كون الشئ غيره وفيه اتحاد الاثنين ويلزم فى السلب تعقل انفى المستلزم لثبوته وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم عند ثبوته لها والجواب انه لا امتناع فى كون الشيئين متغايرين باعتبار متحدين باعتبار على ما تقرر من ان بين الموضوع والمحمول تغايرا بحسب المفهوم واتحادا بحسب الهوية والمعنى ان ما يقال له الجسم هو بعينه يقال له الموجود وكذا لا امتناع فى كون النفى المطلق ثابتا من حيث الحصول فى العقل ولا فى قيامه بما لم يكن موجودا على ما سيجئ ان شاء الله تعالى هذا كله اذا اخذ الوجود محمولا واما اذا اخذ رابطة بان يقال الجسم اما ان يكون اسود اولا يكون اسود فيلزم فى الجزء الايجابى اتحاد الاثنين وقد سبق بجوابه وايضا لما كان المحمول هنا وصفا كان للموضوع موصوفية وهى وجودية لان نقيضها اللاموصوفية وهى عدمية ويتصف بها الجسم ضرورة فيتسلسل الموصوفيات ولا تندفع بكونها من الاعتبارات العقلية لان الموصوفية نسبة فتقوم بالمنتسبين لا بالعقل ولان حكم العقل ان لم يطابق الخارج كان جهلا فاذا بطل الايجاب تعين ان يكون الصادق دائما هو الجزء السلبى وانتم لا تقولون بذلك بل تجوزون صدق الايجاب فى الجملة والجواب ما سيجئ من ان صورة السلب كاللاموصوفية لا يلزم ان تكون عدمية ولو سلم فنقيض العدمى لا يلزم ان يكون وجوديا وان الاحكام الذهنية لا يكون صدقها باعتبار المطابقة لما فى الخارج وحصول النسب والاضافات فى العقل فقط لا ينافى انتسابها الى الامور الخارجية لان معناه ان تلك الامور بحيث اذا عقلها عاقل حصل فى عقله تلك النسب والاضافة ومنها انا لا نسلم عدم الواسطة بين الوجود والعدم وسيجئ بجوابه على انها لا تدفع بين الكون واللاكون وما ذكر فى المواقف من ان القائلين بها بلغوا فى الكثرة حدا يقوم الحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن محسوس فى المعقول يكون شبهة لا اقل (قال ومنهم من قدح فيهما ٩) اى فى الحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قال فى تلخيص المحصل ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب وينشعبون الى ثلث طوائف اللاادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون فى انا شاكون وهلم

٩ جميعا وامثالهم اللاادرية القائلون بانى شاك وشاك فى انى شاك وهلم جرا وتمسكوا بشبه الفريقين ليورث شكا والحق بعذ بهم ولو بالنار ليعترفوا فيتفق ملتهم او ليحترقوا فتنطفئ شعلتهم

منه

جراوالعنادية وهم الذين يقولون مامن قضية بديهية اونظرية الاولها معارضة ومقاومة مثلها في القبول والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شئ بحق والمحققون على ان السفسطة مشتقة من سوفا اسطا ومعناه علم الغلط والحكمة المموهة لان سوفا اسم للعلم واسطا للغلط ولا يمكن ان يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه ثم لايخفى مافي كلام العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقية اثبات اونفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة بخلاف اللاادرية فانهم اصروا على التردد والشك في كل مايلتفت اليه حتى في كونهم شاكين وتمسكوا بانه لا وثوق على حكم الحس والعقل لما من شبه الفريقين ولاعلى الاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الاطريق التوقف وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة لااثبات امرا ونفيه فلهذا كانوا امثل طريقة من العنادية والعندية والمحققون على انه لاسبيل الى البحث والمناظرة معهم لانهما لافادة المجهول بالمعلوم وهم لايعترفون بمعلوم اصلا بل يصرون على انكار الضروريات ايضا حتى الحسيات والبديهيات وفي الاشتغال باثباتهما التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بالضرورة بل مفتقرة الى الاكتساب اذ عندنا لايتصور كون الضروري مجهولا يستفاد بالمعلوم فالطريق معهم التعذيب ولو بالنار فاما ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من العقليات وفيه بطلان لمذهبهم وانتفاء لمنهم واما ان يصروا على الانكار فيحترقوا وفيه اضمحلال لثائرة فتنهم وانطفاء لثائرة شعلتهم (قال الفصل الثالث في النظر ٣) اورد فيه ستة مباحث اولها في بيان حقيقته لاخفاء في ان كل مطلوب لايحصل من اي مبدأ يتفق بل لابد من مبادي مناسبة له والمبادي لاتوصل اليه كيف اتفقت بل لابد من هيئة مخصوصة فاذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري او تصديقي ولا محالة يكون مشعورا به من وجه تحركت النفس منه في الصور المخزونة عندنا منتقلا من صورة الى صورة الى ان يظفر بمباديه من الذاتيات والعرضيات والحدود الوسطى فيستحضرها متعينة متميزة ثم يتحرك فيها لترتيبها ترتيبا خاصا يؤدي الى تصور المطلوب بحقيقته او بوجه يمتاز عما عداه او الى التصديق به يقينا اوغير يقين فههنا حركتان يحصل باوليهما المادة وبالثانية الصورة والمبادي من حيث الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الحركة الثانية ومن حيث التصرف فيها لترتيب الترتيب المخصوص مادة الثانية وحقيقة النظر مجموع الحركتين وهما من جنس الحركة في الكيف بتوارد الصور والكيفيات على النفس ولا محالة يكون هناك توجه نحو المطلوب وازالة لما يمنعه من الغفلة والصور المضادة والمنافية وملاحظة للمعقولات ليؤخذ البعض ويحذف البعض وترتيب للمأخوذ وغاية يقصد حصولها وكثيرا مايقتصر في تفسير النظر على بعض اجزائه ولوازمه اكتفاء بمايفيد امتيازه واصطلاحا على ذلك فيقال هو حركة الذهن الى مبادي المطلوب او حركته عن المبادي الى المطالب او ترتيب المعلومات للتأدي الى المجهول ويراد بالعلم الحضور عند العقل ليعم الظن والجهل المركب ايضا ويدخل فيه التعريف بالفصل وحده او الخاصة وحدها بناء على انه يكون بالمشتق كالناطق والضاحك وفيه شائبة التركيب والترتيب بين الموصوف والصفة اويخص التفسير بالنظر المشتمل على التأليف والترتيب لندرة التعريف بالمفرد فلا يضر خروجه وهذا ماقال ابن سينا ان التعريف بالمفرد نزر خداج والامام ذكر مكان المعلومات التصديقات بناء على ماذهب اليه من امتناع اكتساب التصورات وكثيرا مايجعله عبارة عن نفس العلوم المرتبة ومن قال بترتيب امور معلومة

٣ وفيه مباحث المبحث الاول اذا حاولنا تحصيل مطلوب فالنفس تتحرك منه في معقولاتها طلبا لمباديه وتعيينا ثم ترجع ههنا ترتيبا وتأديا الى المطلوب فههنا حركتان وملاحظات وترتيب وازالة للموانع وتوجه الى المطلوب وغاية للحركة وحقيقة النظر مجموع الحركتين لكن قد يكتفى ببعض الاجزاء واللوازم فتفسر بالحركة الاولى اوالثانية او ترتيب المعلومات للتأدي الى مجهول او ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول او تجريد الذهن عن الغفلات او تحديق العقل نحو المعقولات او الفكر الذي يطلب به علم او ظن ويراد بالفكر حركة النفس في المعاني فيخرج مايكون لطلب علم او ظن كاكثر حديث النفس ويدخل مايكون لطلب تصور اوتصديق جازم او راجح من غير ملاحظة المطابقة وعدمها

اومظنونة للتأدي الى مجهول اراد بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ما هو معنى اليقين وبالظن ما يقابل اليقين فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد على ما صرح به في شرح الاشارات وحينئذ لايرد ماذكر في المواقف من ان هذا ليس تفسيرا للنظر الصحيح والالزم ان يقيد الظن بالمطابقة ليخرج الفاسد من جهة المادة المظنونة الكاذبة وان يقال بدل للتأدي بحيث يؤدي ليخرج الفاسد من جهة الصورة بل لمطلق النظر ومقدماته قد لاتكون معلومة ولا مظنونة بل مجهولة جهلا مركبا ولا ظنا وله التفسير فلا يكون جامعا وقد يفسر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ويراد بالمعقول الحاصل عند العقل واحدا كان او اكثر تصورا كان او تصديقا علما كان او ظنا او جهلا مركبا فلا يفتقر الى شئ من التكلفات السابقة وفي كلام الامام ان نظر البصيرة اشبه شئ بنظر البصر فكما ان من يريد ادراك شئ ببصره يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقته من جانب الى جانب الى ان يقع في مقابلة ذلك الشئ فيبصره كذلك من يريد ادراك شئ ببصيرته يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقة عقله من شئ الى شئ الى ان يحصل له العلوم المرتبة المؤدية الى ذلك المطلوب فمن ههنا يقال النظر تجريد الذهن عن الغفلات بمعنى اخلائه عن الصوارف والشواغل العائقة عن اشراق النور الالهي الموجب لفيضان المطلوب او تحديق العقل نحو المعقولات طلبا لما يعده لفيضان المطلوب عليه ولما كان امتياز النظر عن سائر حركات النفس بالغاية في غاية الظهور حتى ان شيئا من تفاسيره لايخلو عن اشارة اليها ذهب المتكلمون الى انه الفكر الذي يطلب به علم او ظن والمراد بالفكر حركة النفس في المعاني واحترز بقيد المعاني عن التخيل على ماقال في شرح الاشارات ان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط في الدماغ اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد يسمى تخيلا فما وقع في المواقف ان المراد به الحركات التخيلية ليس كما ينبغي والصواب ماذكر في شرح الاصول انه انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد وكأنه احترز بالقصد عن الحدس وعن سائر حركاتها لا عن قصد وبالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر على ماقال امام الحرمين ان الفكر قد يكون لطلب علم اوظن فيسمى نظرا وقد لايكون كاكثر حديث النفس فسقط اعتراض الآمدي بان لفظ الفكر زائد لان باقي الحد مغن عنه واعتذاره بانه لم يجعله جزأ من الحد بل كانه قال النظر الفكر وهو الذي يطلب به علم اوظن وان كان صحيحا من جهة ان الفكر في الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لااعم منه ليمتنع تفسيره بما يطلب به علم اوظن لكنه بعيد من جهة ان العبارة لاتدل عليه اصلا ولم يعهد في التعريفات ان يقال الانسان البشر الذي هو حيوان ناطق مثلا على ان مجرد قولنا الذي يطلب به علم اوظن لايصلح تفسيرا للنظر والفكر الابتكلف واما اعتراضه بان الظن قد لايكون مطابقا وهو جهل يمتنع ان يكون مطلوبا فمدفوع بان المطلوب هو الظن من حيث انه ظن وهو لايستلزم طلب الاخص اعني غير المطابق ليلزم طلب الجهل وفي عبارة القاضي ابي بكر علم اوغلبة ظن واعترض بانه لايتناول مايطلب به اصل الظن واجاب الآمدي بان كلا من طلب العلم وطلب الظن وطلب غلبته خاصة للنظر ولااخلال في الاقتصار على بعض الخواص ورده في المواقف بان هذا انما يكون في الخاصة الشاملة وظاهر ان شيئا من الثلاثة ليس كذلك ولهذا لم يجز الاقتصار على قولنا يطلب به علم لخروج مايطلب به ظن بل وجب في تعريف الشئ بالخواص التي لايشمل كل منها الابعض اقسامه ان يذكر الجميع بطريق التقسيم تحصيلا للخاصة شاملة لكل فرد هي كونه على احد الاوصاف وتقع كلمة او لبيان اقسام المحدود ولاللابهام والترديد المنافي للتحديد فاجاب بان الظن هو المعبر عنه بغلبة

الظن لان الرجحان مأخوذ فى حقيقته اذ هى الاعتقاد الراجح وهذا عذر غير واضح لان اعتبار رجحان
الحكم فى حقيقته لا يصلح مصححا وباعثا على التعبير عنه برجحان الظن للوهم الا ان يريد ان اضافة الغلبة
اليه للاختصاص اى الرجحان المعتبر فى الظن وليست من اضافة المصدر الى الفاعل بمعنى كون الظن
غالبا راجحا وقد يقال ان كلا من الثلث خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل
بل ان يكون الفكر بهذه الحيثية وذلك بان يكون حركة فى المعقولات لتحصيل مبادى المطلوب
فالفكر الذى يطلب به العلم هو الذى يطلب به الظن او غلبته فلا يمنع الاقتصار (قوله المبحث
الثانى النظر ٦) سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعى علوما مرتبة على
هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا وتكون العلوم اى
الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة الحاصلة صورة له وقد يضافان الى النظر لهذه
الملابسة او اطلاقا للفكر والنظر على العلوم المرتبة كما فى عبارة الامام وهذا معنى كلام المواقف
ان لكل ترتيب مادة وصورة ثم الشايع فى عبارة البعض ان الصورة هى ذلك الترتيب لان المحققين
على ان الترتيب هو ان يكون لبعض اجزاء ذلك المجموع عند البعض وضع ما او جعلها بهذه
الحيثية والصورة هى الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب بسببها يقال لها انها واحدة واتفقوا
على انه ان صحت المادة والصورة فالنظر صحيح يؤدى الى المطلوب والا ففاسد لا يؤدى اليه
وصحة المادة فى المعرف ان يكون المذكور فى معرض الجنس جنسا للماهية وفى معرض الفصل
فصلا لها وفى معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة وان يكون المذكور فى الحد التام الجنس
والفصل القريبين الى غير ذلك من الشرائط وفى الدليل ان تكون المقدمات مناسبة للمطلوب
صادقة قطعا او ظنا او فرضا بحسب المطالب على ما بين فى الصناعات الخمس وصحة الصورة فى المعرف
ان يقدم الاعم فيقيد بالفصل او الخاصة بحيث تحصل صورة وحدانية موازية او مميزة لصورة
المطلوب وفى الدليل ان ... على الشرائط المعتبرة فى الانتاج على ما فصل فى ابواب القياس
والاستقراء والتمثيل من المنطق فظهر ان فى تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة
والصورة تجوزا فلا يبعد تقسيمه الى الجلى والخفى بهذا الاعتبار ايضا فان اجزاء كل من المعرف
والدليل قد تكون ضرورية تتفاوت فى الجلاء وقد تكون نظرية تنتهى الى الضرورى بوسائط
اقل او اكثر وكذا الصورة القياسية بالاشكال وعبارة المواقف ربما توهم اختصاص التجوز
بانقسام النظر الى الجلى والخفى واختصاصه بالدليل دون المعرف وبناء انقسام النظر الى الصحيح
والفاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب (قال والصحيح المقرون بشرائطه ٤) قال
الامام لا نزاع فى ان النظر يفيد الظن وانما النزاع فى افادته اليقين فانكره السمنية مطلقا وجمع
من الفلاسفة فى الالهيات والطبيعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين
فى المباحث الالهية انما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق وهذا اقرب
بان يكون محل النزاع اذ لا يتصور تردد فى ان الحاصل من ضرب الاثنين فى الاثنين اربعة وبالجملة
لما كان مقصود الامام الرد على المنكرين اقتصر على ان النظر المفيد للعلم مطلقا او فى الالهيات
موجود فى الجملة ولما قصد الآمدى اثبات قاعدة تنطبق على الانظار الجزئية الصحيحة الصادرة
عنا فى اكتساب العلوم افتقر الى قيد الموجبة لكلية تقييد النظر بكونه فى القطعيات اذ النظر
فى الظن لا يفيد العلم وفاقا وبان لا يعقبه شئ من اضداد الادراك كالنوم والغفلة والموت فانه لا علم
ح بل لا ظن ايضا وجعل كلا من الامور المذكورة ضد الادراك على ما هو رأى المتكلمين وان لم يوافق
اصطلاح الفلاسفة وتركنا التقييد بالقطعى استغناء عنه بذكر الصحيح اذ النظر فى الظن لطلب العلم
يكون فاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب المط ولا يتناول النظر المط به التصور هنا وظاهر كلام

٦ ان صحت مادته وصورته فصحيح والا ففاسد متن

٤ يفيد العلم

المتكلمين انهم يريدون بالعلم والنظر عند الاطلاق مايخص التصديقات وان ماذكرنا فى قولهم العلم صفة توجب تمييزا لايحتمل النقيض والنظر فكر يطلب به علم اوظن انه يعم التصور والتصديق تكلف منا (قال بمعنى حصوله عقيبه ٧) يشير الى كيفية افادة النظر للعلم فعندنا هى بخلق الله تعالى العلم عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة اى تكرر ذلك دائما من غير وجوب بل مع جواز ان لايخلقه على طريق خرق العادة وذلك لماسيجئ من استناد جميع الممكنات الى قدرة الله تعالى واختياره ابتداء واثر المختار لايكون واجبا ثم القائلون بهذا المذهب فرقتان منهم من جعله بمحض القدرة القديمة من غير ان يتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمتين وملاحظة وجود النتيجة فيهما بالقوة ومنهم من جعله كسبيا مقدورا وعند المعتزلة بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد لحركة المفتاح والنظر على اى تفسير فسر فعل للناظر يوجب فعلا آخر له هو العلم اذ معنى الفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لانفس التأثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على اكثر التفاسير الا ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لايولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما فى النظرية واعترض بان هذا لايفيد اليقين لكونه عائدا الى القياس الشرعى وان ادى بصورة قياس منطقى بان يقال لوكان النظر مولدا لكان تذكره مولدا لعدم الفرق واللازم باطل وفاقا ولا الزام لانهم انما قالوا بالحكم اعنى عدم التوليد فى الاصل اعنى فى التذكر لعلة لاتوجد فى الفرع اعنى ابتداء النظر وهى كونه حاصلا بغير قدرة العبد واختياره حتى لوكان التذكر بقصد العبد لكان مولدا فيصير الحاصل ان هذا قياس مركب وهو ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل والخصم لكن يعلل عند كل منهما بعلة اخرى والخصم بين منع وجود الجامع بين الاصل والفرع اذ ابتداء النظر لايشارك تذكره فى عدم المقدورية وبين منع وجود الحكم فى الاصل اى لانم ان التذكر لايولد العلم عند كونه بقدرة العبد وانما ذلك عند كونه سانحا للذهن من غير قصد العبد فانه يكون فعل الله تعالى فلو قلنا بتولد العلم عنه لكان ايضا فعل الله تعالى فلا يصح تكليف العبد به وفى نهاية العقول مايشعر بان علة عدم التوليد فى التذكر هو لزوم اجتماع الموجبين على اثر واحد لانه قال التذكر عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات التى سبقت والآخر العلم بانه كان قد ادى تلك العلوم ثم ليس احد العلمين اولى بالتوليد من الآخر فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة وهو محال ويجوز ان تكون العلة هو لزوم حصول الحاصل اذ التذكر انما يكون بعد النظر وقد حصل به وعلى هذا لايكون التذكر مفيدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة هى بطريق الوجوب لتمام القابل مع دوام الفاعل وذلك ان النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذى هو عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المفيض على الانفس بقدر الاستعداد عند اتصالها به وزعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب المبين فى لسان الشرع عبارتان عنه وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى وذكر حجة الاسلام الغزالى انه المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذى لابد منه لكن لابطريق التوليد على ماهو رأى المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضى ابى بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر علة اومولدا وصرح بذكر الوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادى فيصير هذا هو المذهب الاول وقد صرح الامام الغزالى بان هذا مذهب اكثر صحابنا والاول مذهب بعضهم واستدل الامام الرازى على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين فى الذهن يمتنع ان لايعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع

٧ عادة مع الكسب اوبدونه اولزوما عقليا بخلق الله تعالى عندنا وتوليدا عند المعتزلة ووجوبا لتمام الاعداد وكمال الفيض عند الحكماء منه

ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات وعلى بطلان التوليد بان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدور الله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته فتوجه اعتراض المواقف بانه لما كان فعل القادر امتنع ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك من غير وجوب عليه او عنه لايقال المراد الوجوب بالاختيار على ما سيجيء لانا نقول فح يجوز ان لايقع بان لايتعلق به القدرة والاختيار ويكون هذا هو المذهب الاول بعينه والجواب ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر آخر كالنظر لاينافي كونه اثر المختار جائز الفعل والترك بان لايخلقه ولاملزومه لابان يخلق الملزوم ولايخلقه كسائر اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر او وجود العرض وتحقيقه ان جواز الترك اعم من ان يكون بوسط اولا بوسط وان جواز ترك المقدور لايمتنع ان يكون مشروطا بارتفاع مانع هو ايضا مقدور وههنا كالتولدات عند من يقول من المعتزلة بكونها بقدرة العبد وانما المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لايتمكن من تركه اصلا ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك والحاصل ان لزوم العلم للنظر عقلي عندهم حتى يمتنع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن وعادي عند الاولين حتى لايمتنع الانفكاك بطريق خرق العادة كالاحراق بالنار والى المذاهب الثلثة لاصحابنا اشار في المتن بقوله عادة مع الكسب او بدونه اولزوما عقليا (قال فان قيل ٧) تقدير السؤال ان الحكم بان النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا اونظريا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لوكان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات ولكان مثل قولنا الواحد نصف الاثنين في الوضوح من غير تفاوت لان التفاوت دليل الاحتمال والاشتباه وهو ينافي الضرورة وكلا اللازمين منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني فلانه لوكان نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا وهذا معنى قولهم اثبات النظر بالنظر تناقض فان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لاعلى العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق وهذا كما ان تصور الماهية مستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى انها تتصور فيتصور وان لم يعلم الاختصاص واللزوم قلنا مبنى الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة اعني العلم بتحققها فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وكونها مستلزمة للمطلوب بديهة او اكتسابا على ما تقرر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وبتحقق الملزوم وهذا بخلاف التعريف بالخاصة فان اللزوم متحقق بين التصورين حتى لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤال وتقرير الجواب انا نختار انه ضروري ولانسلم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها جمع من العقلاء لخفاء في تصورات الاطراف وعسر في تجريدها عن اللواحق المانعة عن ظهور الحكم وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك وفي كثرة التفات النفس اليها او نختار انه نظري يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات ابتداء وانتهاء من غير لزوم دور او تناقض بان يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ان هذا الترتيب المخصوص او العلوم المرتبة نظر اذ لامعنى له سوى ذلك ثم انه يفيد بالضرورة العلم بان العالم حادث ينتج ان نظرا ما يفيد العلم على ما ادعاه الامام وان شئنا اثبات القاعدة الكلية على ما ادعاه الآمدي قلنا معلوم بالضرورة ان هذه الافادة ليست لخصوصية هذه المادة بل لصحة النظر المخصوص مادة وصورة وكونه على شرائطه فكل

٧ الحكم بان النظر يفيد العلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه العقلاء ولكان مثل الحكم بان الواحد نصف الاثنين من الجلاء وان كان نظريا كان موقوفا على ما يتوقف عليه وهو دور ومعلوما قبل ان يعلم وهو تناقض قلنا ضروري وقد يقع الاختلاف والتفاوت في الضروريات لتفاوت في الالف وخفاء في التصورات اونظري ويكتسب بنظر آخر ضروري المقدمات من غير تناقض كما يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث انه نظر وقد افاد العلم بحدوث العالم ضرورة فالنظر يفيد العلم ثم يعلم ان ذلك ليس بخصوصية بل لصحته وكونه على شرائطه فكل نظر كذلك يفيد العلم فالموقوف المجهول هو المهملة المتصلة او الكلية التي عنوانها مفهوم النظر والموقوف عليه المعلوم هو الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص وتحقيقه ان لوازم الحكم الواحد قد تختلف باختلاف التعبير عن موضوعه كالحكم بحدوث العالم تعبيرا عنه بالموجود بعد العدم او المقارن للحادث او المتغير فان قيل لاخفاء في انه ضروري في الشكل الاول نظري في غيره فكيف يصح اطلاق القول باحدهما قلنا الكلام فيه اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر والتفصيل انما يرجع الى الخصوصيات على انا قد ليس مجرد ترتيب المقدمتين بل مع ملاحظة جهة الانتاج وكيفية الاندراج وحينئذ تساوي الاشكال متن

نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب وهذا ماقال امام الحرمين انه لابعد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره الاانه مااعترف باثبات الشئ بنفسه اعترض الامام الرازى بان فيه تناقضا وتقدما الشئ على نفسه وجوابه ان نفس الشئ بحسب الذات قد تغايره بحسب الاعتبار فتخالفه في الاحكام كهذا الذى اثبتناه كون كل نظر مفيدا للحكم فانه من حيث ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم ومن حيث كونه من افراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول وتفصيله ان الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة المهملة او الموجبة الكلية التى عنوان موضوعها مفهوم النظر اعنى قولنا النظر يفيد العلم او كل نظر مقرون بشرائطه يفيد العلم والموقوف عليه المعلوم بديهة هو القضية الشخصية التى موضوعها ذات النظر المخصوص اعنى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر فلايكون الشئ الواحد بالذات والاعتبار متقدما على نفسه ومعلوما حين ماليس بمعلوم ليلزم الدور والتناقض واصل الباب ان الحكم بالشئ على الشئ قد يختلف اوازمه من الاستغناء عن الدليل والافتقار اليه اوالى التنبيه او الى الاحساس اوغير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا اذا حاولنا الحكم على العالم بالحدوث فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد اصلا كقولنا كل موجود بعد العدم حادث اومفيدا بديهيا كقولنا كل مايقارن تعلق القدرة والارادة الحادثة فهو حادث اومفيدا كسبيا كقولنا كل متغير فهو حادث وبهذا ينحل مايورد على الشكل الاول من ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى الكلية التى من جملة افراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل ان تعلم وهو تناقض وذلك لان معلومية الحكم كحدوث العالم من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالمتغير لايناقض مجهوليته من جهة كونه من افراد الاصغر اعنى العالم فان قيل لاخفاء فى ان كون النظر مفيدا العلم ضرورى فى الشكل الاول نظرى فى باقى الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضرورى مطلقا على ماذهب اليه الامام الرازى او نظرى مطلقا على ماذهب اليه امام الحرمين قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع مو النظر فيقال النظر او كل نظر على شرائطه يفيد العلم وماذكر من التفصيل فطعما انما هو فى الخصوصيات مثل قولنا العالم متغير مع قولنا وكل متغير حادث او ولاشئ من القديم بمتغير فان العلم الاول ضرورى والثانى نظرى على ان هذا التفصيل انما هو بالنظر الى مجرد ترتيب المقدمتين و وضع الحد الاوسط عند الحدين الاخرين واما بعد حصول جميع الشرائط فالحكم بافادة كل من خصوصيات النظر العلم ضرورى فى جميع الاشكال على مايراه بعض المحققين من ان من جملة الشرائط ملاحظة جهة دلالة المقدمتين على المطلوب وكيفية اندراجه فيهما بالقوة حتى قال الامام حجة الاسلام ان هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل وبدونه ربما يذهل عن النتيجة مع حضور المقدمتين كما اذا رأى بغلة منتفخة البطن فتوهم انها حامل مع ملاحظة انها بغلة وكل بغلة عاقر ولاخفاء فى ان مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج تتساوى الاشكال فى الجلاء حتى ذهب بعض اهل التحقيق الى ان الكل يرجع الى الشكل الاول بحسب التعقل وان لم يتمكن من تلخيص العبارة وتمام تحقيقه فى شرح الاصول لصاحب المواقف ثم كلام القوم هو ان العلم بكون التفطن للاندراج شرطا للانتاج ضرورى وحديث البغلة تنبيه عليه ومنع الامام على ماقال ان ذلك انما يكون عند حضور احدى المقدمتين فقط واما عند اجتماعهما فلانسلم ان كان الشك فى النتيجة مكابرة واستدلاله على بطلان ذلك بان الاندراج لوكان معلوما مغايرا للمقدمتين لكانت مقدمة اخرى مشروطة فى الانتاج فينقل الكلام الى كيفية التئامها مع الاوليين ويفضى الى اعتبارما لانهاية لها من المقدمات ضعيف لان ذلك ملاحظة لكيفية نسبة المقدمتين

الى النتيجة لاقضية هى جزء القياس ليكون مقدمة على انه لو سمى مقدمة او جعل عبارة
عن التصديق بكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط التى حكم على جميعها بالاكبر فليس يلزم
ان يكون له مع المقدمتين هيئة واندراج شرط العلم بها لتحصل مقدمة رابعة وهلم جرا فان قيل
لانزاع فى انه لايكفى حضور المقدمتين كيف اتفق بل لابد من ترتيبهما على هيئة مخصوصة هى
الجزء الصورى بحيث يكون على ضرب من الضروب المنتجة وانه لابد مع ذلك فى غير الشكل
الاول من بيان اللزوم بالخلف او العكس او نحوهما حتى لو استحضرت المقدمتان فى حديث
البغلة على هيئة الشكل الرابع لم يمتنع الشك مالم ينعكس الترتيب مثلا فالمتنازع فى هذا المقام
قلنا ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة بمعنى حضور المقدمتين على هيئة
مخصوصة منتجة مشروطة بملاحظة تلك الهيئة فيما بين المقدمتين ونسبة النتيجة اليهما
وكيفية اندراجها فيهما بالقوة ويكون ذلك فى الشكل الاول بمجرد الالتفات وفى البواقى بالاكتساب
ويرجع الكل الى بيان ثبات او نفى هو الواسطة ملزوم لاثبات او نفى هو المطلوب على ماهو
حقيقة الشكل الاول ويكون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ومن ههنا استدل بعض
المتأخرين على هذا الاشتراط بتفاوت الاشكال فى الانتاج وضوحا وخفاء الا انه لم يجزم بذلك
لان كون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ليس بقطعى لجواز ان تكون هى نفسها شرائط
العلم بلزوم النتائج التى هى لوازم الاشكال يعلم لزوم بعضها بلاواسطة وبعضها بوسط خفى
او اخفى وقد يقرر الاستدلال بان المقدمتين المعينتين قد يتخذ منهما شكل بين الانتاج كقولنا
العالم متغير وكل متغير حادث وآخر غير بين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير فلو لم يكن
للهيئة مدخل فى لزوم النتيجة لما كان كذلك لاتحاد المادة ويجاب بان اللازم متعدد وهو العالم
حادث وبعض الحادث هو العالم فيجوز ان يكون لزوم احدهما اوضح مع اتحاد الملزوم ولو اخذ
اللازم واحدا وهو قولنا العالم حادث فاستنتاجه من شكل آخر لايتصور الا بتغيير احدى
المقدمتين او كلتيهما كقولنا بعض المتغير هو العالم وكل متغير حادث من الثالث او كل حادث متغير
من الرابع اذ صدق العكس كليا وحينئذ تتعدد المادة ولا يمتنع ان يكون اللزوم للبعض اوضح
وانت بعد تحرير محل النزاع خبير بحال هذا التقرير لايقال الاستدلال بتفاوت الاشكال يفيد القطع
بهذا الاشتراط لان القياس المقرون بالشرائط ملزوم للنتيجة قطعا واللازم يمتنع انفكاكه
عن الملزوم فلو لم يكن التفطن لكيفية الاندراج شرطا متفاوت الحصول بان يحصل
فى البعض بمجرد الالتفات وفى البعض بوسط خفى او اخفى لزم استواء جميع الضروب
المنتجة فى حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم المستجمع
بشرائط اللزوم لانا نقول فرق بين لزوم الشئ والعلم بلزومه فالضروب والاشكال متساوية
فى لزوم النتائج اياها بمعنى حقيتها فى نفس الامر على تقدير حقيتها وانما التفاوت فى العلم بذلك
وشروطه متفاوتة الحصول كالالتفات او الاكتساب بخفى او اخفى وان لم يكن التفطن
لكيفية الاندراج من جملتها (قال احتج المخالف بوجوه ٢) وانما لم يورد الشبهة السابقة فى ضمن
الوجوه لانها الى ان يكون التصديق الحاصل عقيب النظر علما مطلقا او فى الطبيعيات
والالهيات ارفى الالهيات خاصة على ماذكره الامام من انه لانزاع فى افادة النظر الظن وانما النزاع
فى افادته اليقين لكامل وينبغى ان لاتكون العدديات محل الخلاف والشبهة السابقة تنفى كون النظر
مفيدا للتصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ان كان
ضروريا لم يظهر اى لم يقع عقيب النظر خلاف ذلك او لم يظهر بعد هذا خلاف ذلك
لامتناع ان يقع او يظهر خلاف الضرورى واللازم باطل لان كثيرا من الناس لايحصل عقيب

٢ الاول العلم بكون ما يحصل
عقيب النظر علما ان كان ضروريا
لم يظهر خلافه وان كان نظريا
تسلسل قلنا ظهور الخلاف بعد
النظر الصحيح ممتنع وكذا توقف العلم
بانه علم على نظر آخر بل يحصل به
نفسه كالعلم بانه لامعارض الثانى افادته
العلم تنافى اشتراط عدم العلم قلنا
ممنوع فان المراد به يستعقبه الثالث
او افاده البتة اقبح التكليف بالعلم
قلنا التكليف بتحصيله وهو مقدور
والرابع اقرب الاشياء الى الانسان
هويته وقد كثر فيها الخلاف كثرة
لاتنضبط فكيف فيما هو ابعد وابعد
قلنا لايدل على الامتناع بل على العسر
ولانزاع فيه الخامس شرط التصديق
وهو التصور منتف فى الحقائق
الالهية قلنا ممنوع السادس او صح
الاستدلال على الصانع بدليل
فوجه اما ثبوت الصانع فيلزم
انتفاؤه على تقدير انتفائه واما العلم به
فلايكون دليلا عند عدم النظر
فيه قلنا لانعنى بافادته ودلالته
الا كونه بحيث متى وجد وجد المدلول
ومتى نظر فيه علم المدلول فلايلزم
من انتفائه انتفاؤه ولا من عدم
النظر فيه انتفاء الحيثية واورد على
الكل ان العلم بان النظر لايفيد العلم
ان كان نظريا استفيد منه فتناقض
وان كان ضروريا نبه بها عليه
لم يقع فيه خلاف اكثر العقلاء فان قيل
عارضنا الفاسد بالفاسد قلنا ان افادت
الفساد ثبت المطلوب والا فلا

متن

نظرهم الا الجهل وكثيرا ما ينكشف للناظر خلاف ما حصل من نظره ويظهر خطاؤه
ولذلك ينقل المذاهب وان كان نظريا افتقر الى نظر آخر يفيد العلم بانه علم ويتسلسل ورد
بانا نختار انه ضروري ولا نم ظهور الخلاف من هذا النظر او بعده اذ الكلام في النظر الصحيح ولازم
الحق حق قطعا او نختار انه نظري ولا نم افتقاره الى نظر آخر فان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة
افاد العلم بان ذلك علم لا جهل او ظن وكذا افاد العلم بعدم المعارض اذ لا يتصور المعارض للنظر
الصحيح في القطعيات وبهذا تندفع شبهة اخرى وهي ان النظر لو افاد العلم فلابد ان يكون
مع العلم بعدم المعارض اذ لا جزم مع المعارض ثم انه ليس بضروري اذ كثيرا ما يظهر المعارض
بل نظري فيفتقر الى نظر آخر موقوف على عدم المعارض ويتسلسل فقوله كالعلم بانه لا معارض معناه
انه يجوز ان يكون ضروريا ولا نم ظهور المعارض بعد النظر الصحيح وان يكون نظريا ولا نم توقفه
على نظر آخر وههنا بحث تطلعك عليه في آخر المقصد وفي تقرير الطوالع ههنا قصور حيث
قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما محال كانه على حذف
المضاف اي علمية العلم الحاصل اعني كونه علما ولهذا صح منه اختيار انه ضروري والا فالحاصل
بالنظر لا يكون ضروريا لا بمعنى انا نضطر الى الجزم به الجزم بالمقدمات لكنه بهذا المعنى لا يقابل
النظري الثاني ان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مفيدا
للعلم اي مستلزما له عقلا او عادة لما كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا
بعدم اللازم ورد بان معنى الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعنى انه يلزم حصول العلم
بالمط عند تمام النظر فالملزوم للعلم انتهاؤه والمشروط بعدم العلم ابتداؤه الثالث لو افاد النظر
العلم بمعنى لزومه عقيبه عقلا او عادة لقبح التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضروري في الخروج عن
القدرة والاختيار وعن استحقاق الثواب والعقاب واجيب بعد تسليم قاعدة القبح العقلي
بان التكليف انما يكون بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم عند المحققين
من الكيفيات دون الافعال فالتكليف لا يكون الا بتحصيله وذلك بمباشرة الاسباب كصرف
القوة والنظر واستعمال الحواس فكان هذا مراد الآمدي بما قال ان التكليف لم يقع بالمنظور
فيه ليصح بل بالنظر وهو مقدور والا فلا خفاء في وقوع التكليف بمعرفة الصانع ووحدانيته
ونحو ذلك وبالجملة فالعلم النظري مقدور التحصيل والترك بخلاف الضروري ولزومه بعد تمام
النظر لا ينافي ذلك ومن ههنا امكن في القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف القضية
البديهية الرابع ان اقرب الاشياء الى الانسان اتصالا ومناسبة هويته التي يشير اليها بقوله انا وقد
كثر فيها الخلاف ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء لطيفة
سارية فيه او جزء لا يتجزأ في القلب او جوهر مجرد متعلق به او غير ذلك فكيف فيما هو ابعد
كالسماويات والعناصر وعجائب المركبات وابعد كالمجردات والالهيات من مباحث الذات
والصفات واجيب بان ذلك انما يدل على صعوبة تحصيل هذه العلوم بالنظر لا على امتناعه
والمتنازع هو الامتناع لا الصعوبة الخامس لو افاد النظر العلم اي التصديق في الالهيات لكان
شرطه وهو التصور متحققا لكنه منتف اما بالضرورة فظ واما بالكسب فلان الحد ممتنع لامتناع
التركيب والرسم لا يفيد تصور الحقيقة واجيب بان الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وان لم يستلزمه
ولو سلم فيكفي التصور بوجه ما السادس ان العلم بوجود الواجب هو الاساس في الالهيات
ولا يمكن اكتسابه بالنظر لانه يستدعي دليلا يفيد امرا ويدل عليه وذلك اما نفس ثبوت
الصانع او العلم به والا لما كان دليلا عليه فان كان الاول لزم من انتفائه انتفاؤه ضرورة انتفاء المفاد
بانتفاء المفيد وان كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل ان لا يكون دليلا لان هذا وصف

اضافي

مضافى لايعرض الا بالاضافة الى المدلول الذى فرضناه العلم وهو متنف عند عدم النظر واجيب بالانعنى بكون الدليل مفيدا بشئ ومو جبا له انه يوجده و يحصله على ماهو شان العلل بل انه بحيث متى وجد وجد ذلك الشئ ومتى نظر فيه علم ذلك الشئ وحاصله ان وجوده مستلزم لثبوته والنظر فيه مستلزم للعلم به ومعلوم ان انتفاء الملزوم لايوجب انتفاء اللازم وان عدم النظر فيه لاينافى كونه بحيث متى نظر فيه علم المدلول واورد على جميع الوجوه بل على كل مايحتج به لاثبات ان النظر لايفيد العلم ان العلم بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا مستفادا من شئ من الاحتجاجات يلزم التناقض اذ النظر قد افاد العلم فى الجملة وان كان ضروريا والوجوه المذكورة تنبيهات عليه لزم خلاف اكثر العقلاء فى الحكم الضرورى وهو باطل بالضرورة وانما الجائز خلاف جمع من العقلاء وهو لايستلزم جواز خلاف الاكثر فان قيل نحن نعترف بان الاحتجاج لايفيد العلم لكن لما احتججتم على الافادة احتججنا على نفى الافادة معارضة للفاسد بالفاسد قلنا ماذكرتم من الوجوه ان افادت فسد كلامنا كان النظر مفيدا للعلم وهو المطلوب وان لم يفد كان لغوا وبقى ماذكرنا سالما عن المعارض (قال واما النظر الفاسد ٦) القائلون بان النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم العلم اختلفوا فى ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اى الاعتقاد الغير المطابق فقال الامام يستلزمه لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر استحال ان لايعتقد ان العالم غنى عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا على المادة يستلزمه والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضرورى ابتداء وانتهاء سواء كانت المقدمات صادقة اوكاذبة كما فى المثال المذكور واما الثانى فلان معنى فساد الصورة انه ليس من الضروب التى يلزمها النتيجة والصحيح انه لايستلزم الجهل على التقديرين اما عند فساد الصورة فظاهر واما عند فساد المادة فقط بان تكون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لايكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب بالذات وكل ماهو اثر الموجب بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس بمقدمتيه نعم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والتحقيق انه لانزاع فى ان الفاسد صورة لايستلزم بالاتفاق والفاسد مادة فقط قد يستلزم وقد لايستلزم فمراد الامام الايجاب الجزئى كما فى المثال المذكور ومرادنا نفى الايجاب الكلى لعدم اللزوم فى بعض المواد والقائلون بانه لالزوم اصلا يريدون اللزوم الذى مناطه صفة فى الشبهة بمعنى ان شبهة المنظور فيها ليس لها فى ذاتها صفة ولاوجه بكونها مناطا للالزمة بينها وبين المطلوب والالما اختلفت الدلالة بظهور الغلط واكان المحققون بل المعصومون عن الخطأ اولى بان يستلزم نظرهم فى الشبهة الجهل بناء على انهم احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل فان له صفة ووجه دلالة فى ذاته وهو مناط استلزامه المطلوب عند حصول الشرائط واما اللزوم العائد الى اعتقاد الناظر فى بعض الصور كما اذا اعتقد حقية المقدمات فى المثال المذكور فلا نزاع فيه واعترض الامام بان عدم حصول الجهل للمحق الناظر فى شبهة المبطل يجوز ان يكون بناء على عدم اطلاعه على ما فيها من جهة الاستلزام او عدم اعتقاد حقية المقدمات كما ان نظر المبطل فى دليل المحق لايستلزم العلم بذلك وماذكر من كون المحق اولى بالاطلاع انما هو فيما يفيد الحق والعلم لا الباطل والجهل (قال المبحث الثالث يشترط ٢) للنظر صحيحا كان اوفاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب اذلا طلب مع الحصول وثانيهما عدم الجهل المركب به اعنى عدم الجزم بنقيضه لان ذلك يمنعه من الاقدام على الطلب اما لان النظر يجب ان يكون مقارنا للشك على ما هو رأى ابى هاشم والجهل المركب مقارن الجزم فيتناقضان واما لان الجهل المركب صارف عنه كالاكل مع الامتلاء

٦ فالصحيح انه لا يستلزم الجهل اما عند فساد الصورة فظاهر واما عند فساد المادة فقط فلان الكاذب قد يستلزم الصادق كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب وكل ما هو اثر الموجب فهو حادث نعم قد يفيده كما اذا اعتقد انه غنى وكل غنى قديم

متن

٢ لمطلق النظر بعد شرائط العلم عدم الجزم بالمطلوب او بنقيضه اذلا طلب مع ذلك وتعدد الادلة انما هو لزيادة الاطمئنان او لتحصيل استعداد القبول فى المتعلم بالاجتماع اوفى كل متعلم بدليل آخر وقال الامام المطلوب بالدليل الثانى كونه دليلا وهو غير معلوم ويشترط للنظر الصحيح ان يكون فى الدليل دون الشبهة ومن جهة دلالته دون غيرها وهى الامر الذى بواسطة ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول كامكان العالم او حدوثه لثبوت الصانع فالعالم هو الدليل وثبوت الصانع هو المدلول وكونه بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكانه او حدوثه هو جهة الدلالة وهذه الامور متغايرة فتغاير العلوم المتعلقة بها الا ان جهة الدلالة شديدة الاتصال بالمدلول فمن ههنا يوهم ان العلم بها نفس العلم بالمدلول

متن

على ما هو رأى الحكماء من ان النظر لا يجب ان يكون مع الشك واليه ذهب القاضى بل ذهب
الاستاذ الى ان الناظر يمتنع ان يكون شاكا وماذكرنا مع وجازته اوضح مما قال فى المواقف ان شرط
النظر مطلقا بعد الحيوة امران الاول وجود العقل والثانى عدم ضده اى ضد النظر فمنه
اى من ضده ما هو عام اى ضد للنظر ولكل ادراك كالنوم والغفلة مثلا ومنه ما هو خاص اى ضد
للنظر دون الادراكات وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به فان قيل الجهل المركب ضد للعلم
فانتفاؤه مندرج فى شرائط العلم فيكون فى عبارتكم استدراك قلنا الجهل المركب بالمط يكون
ضدا للعلم به لا للعلم على الاطلاق ليكون انتفاؤه من جملة شرائط العلم وبهذا يظهر ان تفسير
الضد العام فى عبارة المواقف بما يضاد العلم وجميع الادراكات كالنوم والغفلة والخاص بما يضاد
العلم خاصة كالعلم بالمطلوب والجهل المركب به كلام من قبيل الثانى فان قيل لو كان النظر
مشروطا بعدم العلم بالمطلوب لما جاز النظر فى دليل ثان وثالث على مطلوب لحصول العلم به
بالدليل الاول اجيب بان ذلك انما يشترط حيث يقصد بالنظر طلب العلم او الظن لكن قد يورد
صورة النظر والاستدلال لا لذلك بل لغرض آخر عائد الى الناظر وهو زيادة الاطمئنان بتعاضد
الادلة او الى المتعلم بان يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الادلة دون كل واحد او بهذا
الدليل دون ذلك فان الاذهان مختلفة فى قبول اليقين فربما يحصل للبعض من دليل وللبعض آخر
من دليل آخر وربما يحصل من الاجتماع كما فى الاقناعيات وقال الامام النظر فى الدليل الثانى
نظر فى وجه دلالته اى المط منه كونه دليلا على النتيجة وهو غير معلوم والحق ان هذا لازم لكن
المطلوب والنتيجة اسم لما يلزم المقدمات بالذات وبالتعين وهو القضية التى موضوعها موضوع
الصغرى ومحمولها محمول الكبرى واما النظر الصحيح فيشترط ان يكون نظرا فى الدليل دون الشبهة
وان يكون النظر فيه من جهة دلالته وهى الامر الذى بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول
فاذا استدللنا بالعالم على الصانع بان نظرنا فيه وجدنا قضيتين احداهما ان العالم حادث والاخرى
ان كل حادث له صانع ليعلم من ترتيبهما ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس
المقدمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم
بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم او حدوثه الذى هو سبب
الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منهما
غير المفهوم من الاخر فيكون العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الاضافة قال حجة الاسلام
لما كان جهة الدلالة فى القياس هو التفطن لوجود النتيجة بالقوة فى المقدمة اشكل على الضعفاء
فلم يعرفوا ان وجه الدلالة عين المدلول او غيره والحق ان المطلوب هو المدلول المنتج وانه غير
التفطن لوجوده فى المقدمة بالقوة وبالجملة فالمشهور من الاختلاف فى هذا البحث هو الاختلاف
فى مغايرة جهة الدلالة للمدلول فيتفرع عليه الاختلاف فى تغاير العلم بهما على ما قال الامام
الرازى وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول فيه خلاف والحق المغايرة لتغاير
المدلول ووجه الدلالة واما ماذكر فى المواقف من ان الخلاف فى ان العلم بدلالة الدليل هل يغاير
العلم بالمدلول وفى ان وجه الدلالة هل يغاير الدليل فلم يوجد فى الكتب المشهورة الا ان الامام ذكر
فى بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول ان ههنا امورا ثلثة هى العلم بذات الدليل كالعلم بامكان
العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه لا بد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول ولا خفا
فى تغاير الاولين وكذا فى مغايرة الثالث لهما لكونه علما باضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لهما
وهذا الكلام ربما يوهم خلافا فى مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حيث احتيج الى البيان
وجعل العلم بامكان العالم مع انه وجه الدلالة مثالا للعلم بذات الدليل يوهم القول بان وجه الدلالة

نفس الدليل وفي نقد المحصل ما يشعر بالخلاف في وجوب مغايرته للدليل والمدلول لانه قال ان هذه المسئلة انما تجري بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ماسوى الله تعالى على وجوده مغايرا لهما لان المغاير لوجوده داخل في وجود ماسواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط والجواب ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما هو امر اعتباري عقلي ليس بموجود في الخارج كما سيجئ في تحقيق التضايف هذا كلامه وانت خبير بان الامر الاعتباري الاضافي هو دلالة الدليل على المدلول لا وجه الدلالة الذي هو صفة في الدليل كالامكان والحدوث في العالم ثم ظاهر عبارته ان المحكوم عليه بكونه امرا اعتباريا هو العلم بوجه الدلالة وفساده بين (قوله ولا يشترط النظر في معرفة الله تعالى وجود المعلم ٣) خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد بينا افادة النظر الصحيح المقرون بالشرائط العلم على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية اوغيرها وسواء كان معه معلم اولا واما امكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بمعونة صناعة المنطق فمعلوم بالضرورة الثاني ان نظر المعلم ايضا لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل الا ان تخص الاحتياج الى المعلم بغير المعلم وتجعل نظر المعلم كافيا لكونه مخصوصا بتأييد الهي او تنتهي سلسلة التعليم الى المعلم المستند علمه الى النبي عليه السلام المستند الى الوحي الثالث ان ارشاد المعلم لا يفيدنا الا بعد العلم بصدقه وصدقه اما ان يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا في المعرفة حيث افاد صدق المعلم المفيد للمعرفة واما ان يعلم بقول ذلك المعلم فيدور لان قوله اي اخباره عن كونه صادقا لا يفيد كونه كذلك الا بعد العلم بانه صادق البتة واما بقول معلم آخر وهكذا الى ان يتسلسل وقد يجاب بانا لا نجعل المعلم مستقلا بافادة المعرفة ليلزم من العلم بكونه صادقا لا يكذب البتة بل نجعل المفيد هو النظر المقرون بارشاد منه الى الادلة ودفع الشبه لكون عقولنا قاصرة عن الاستدلال بذلك مفتقرة الى امام يعلمنا الادلة ودفع الشبه ليحصل لنا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا معرفة الحقائق الالهية التي من جملتها كونه اماما يستحق الارشاد والتعليم ثم لا يخفى ان ما ذكر من الوجوه بتقدير تمامها انما يرد الاحتياج الى المعلم في حصول المعرفة اما لو ارادوا الاحتياج اليه في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الله تعالى بالنظر لا تفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن مأخوذا من معلم وامتثالا لامره على ما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وفي التنزيل فاعلم انه لا اله الا الله وقل هو الله احد وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين بناء على عدم اخذهم ذلك من النبي عليه السلام وعدم امتثالهم امره فطريق الرد عليهم ان حاصل ماذكرتم الاحتياج في النجاة الى معلم علم صدقه بالمعجزات وذلك هو النبي عليه السلام وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم وتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته واما احتجاج الملاحدة مع الجواب عنه فظاهر من المتن (قال المبحث الرابع لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى ٤) اي لاجل حصولها بقدر الطاقة البشرية لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا كما هو رأينا او عقلا ان كان عقليا كما هو رأي المعتزلة لئلا يلزم تكليف المحال اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص الواردة فيه والاجماع المنعقد عليه واستناد جميع الواجبات اليه وعند المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو

٣ لما ثبت من افادة النظر الصحيح العلم على الاطلاق ولانه ايضا يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل الا ان يخص الحكم بنظر غير المعلم او ينتهي الى الوحي ولان العلم بصدقه اما بالنظر فتهافت او بقوله فدور او بآخر فتسلسل وقد يجاب بانه بالنظر المقرون بارشاد من المعلم واحتجت الملاحدة بكثرة اختلاف الآراء في الالهيات وتحقق الاحتياج الى المعلم في اسهل العلوم والصناعات والجواب انها لكثرة الانظار الفاسدة وان الاحتياج بمعنى تعذر الكسب بدونه غير مسلم وبمعنى تعسره غير متنازع اذ لا خفاء في ان الارشاد الى المقدمات وحل الاشكالات نعم العون على تحصيل الكمالات
متن

٤ لكونه مقدمة مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقا اما عندنا فالشرع بالنص والاجماع اذ حكم العقل معزول لما سيجئ واما عند المعتزلة فعقلا لكونها دافعة لضرر خوف العقاب وغيره ورد بمنع الخوف في الاغلب لعدم الشعور ولو سلم فالخوف بحاله لاحتمال الخطاء وكون العارف احسن حالا ليس على اطلاقه بل البلاهة ادنى الى الخلاص كما في الصبي والمجنون وقد ينازع في امكان ايجاب المعرفة لما فيه من تحصيل الحاصل او تكليف الغافل وفي الاجماع على وجوبها فقد كانوا يكتفون بالتقليد والانقياد وفي ان النظر مقدمها فقد تحصل بمثل التعليم والالهام وفي اطلاق وجوبها اذ هو مقيد بالشك او عدم المعرفة وفي وجوب المقدمة لجواز ايجاب الاصل مع الذهول عنها فيجاب بانه لا غفلة مع فهم الخطاب والاجماع على وجوب المعرفة متواتر والاكتفاء انما كان بالادلة الاجمالية على ان جوا لا

خوف العقاب في الاخرة حيث اخبر جمع كثير بذلك و خوف مايترتب في الدنيا على اختلاف
الفرق في معرفة الصانع من المحاربات و هلاك النفوس وتلف الاموال وكل ما يدفع الضرر
المظنون بل المشكوك واجب عقلا كما اذا اراد سلوك طريق فاخبربان فيه عدوا او سبعا ورد بمنع
ظن الخوف في الاعم الاغلب اذ لايلزم الشعور بالاختلاف و بمايترتب عليه من الضرر ولابالصانع
و بما رتب في الاخرة من الثواب و العقاب و الاخبار بذلك انما يصل الى البعض و على تقدير
الوصول لارجحان لجانب الصدق لان التقدير عدم معرفة الصانع و بعثة الانبياء ودلالة المعجزات
ولو سلم ظن الخوف فلانسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطأ قائم فخوف العقاب
او الاختلاف بحاله والعناء زيادة فان قيل لاشك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل
لاتصافه بالكمال و تحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على
وجهها ولاقطع بذلك بل ربما يحصل ويقع في اودية الضلال فيهلك ولهذا قيل البلاهة ادنى
الى الخلاص من فطانة بتراء هذا بعد تسليم وجوب الاحسن وتقرير السؤال على ما ذكرناه تتميم
للدليل المذكور لبيان وجوب المعرفة و على ما في المواقف وهو ان الناظر احسن حالا ابتداء
دليل على وجوب النظر عقلا واورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها غير مختص به
ولامفتقر الى حله لكونه منعا على مقدمات مثبتة مقررة مثل افادة النظر العلم مطلقا اوفي الالهيات
و بلامعلم وامكان تحقق الاجماع ونقله وكونه حجة و بعضها مختص به مفتقر الى دفعه وهي خمسة
الاول ان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهوممنوع لانه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل
الحاصل وهو محال وان كان لغيره كان تكليفا للغافل وهو باطل والجواب ان امكانه ضروري
والسند مدفوع بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه و لم يفهمه لامن لم يكن عارفا بما كلف
بمعرفته و تحقيقه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم و القدرة مثلا يكون
عارفا بمفهومات هذه الالفاظ مكلفا بتحصيل هذا التصديق وتصور تلك المفهومات بقدر
الطاقة البشرية الثاني انا لانسلم قيام الدليل على المعرفة اما النص مثل قوله تعالى فاعلم
انه لااله الا الله فلانه ليس بقطعي الدلالة اذ الامر قد يكون لاللوجوب واما الاجماع فلانه
ليس قطعي السند اذلم ينقل بطريق التواتر بل غايته الآحاد فللخصم ان يمنعه بل يدعى الاجماع
على انه يكفي التصديق علما كان او ظنا اوتقليدا فان الصحابة و التابعين رضى الله عنهم كانوا
يكتفون من العوام بالتقليد و الانقياد ولايكلفونهم التحقيق والاستدلال و الجواب ان الظن
كاف في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ ناقلوه في الكثرة حدا يمتنع تواطؤهم
به على الكذب فيفيد القطع وماذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك وانما هو
اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية على ما اشير اليه بقوله تعالى ولئن سألتهم
من خلق السموات و الارض ليقولن الله من غير تلخيص العبارة في ترتيب المقدمات و تحقيق
شرائط الانتاج وتحرير المطالب بادلتها وتقرير الشبه باجوبتها على انه لوثبت جواز الاكتفاء
بالتقليد في حق البعض فهو لاينافي وجوب المعرفة بالنظر و الاستدلال في الجملة هذا والحق
ان المعرفة بدليل اجمالي ترفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين لامخرج عنه لاحد
من المكلفين وبدليل تفصيلي يتمكن معه من ازاحة الشبه و الزام المنكرين و ارشاد المسترشدين
فرض كفاية لابد من ان يقوم به البعض الثالث انا لانسلم ان المعرفة الكاملة لاتحصل الا بالنظر
بل قد تحصل بالتعليم على مايراه الملاحدة او بالالهام على مايراه البراهمة او بقول الامام المعصوم
على مايراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على مايراه المتصوفة والجواب
انا نعلم بالضرورة ان تحصيل غير الضروري من العلوم يفتقر الى نظر ما ظاهرا وخفي اما التعليم

٧ الترك للبعض لاينافي الوجوب في الجملة واحتياج طرق تحصيل غير الضروري الى نظر ما ضروري او الحكم مختص بالاغلب ومعنى اطلاق الوجوب عدم تقييده بتلك المقدمة كوجوب الصوم بالنسبة الى النية والاقامة والحج بالنسبة الى الاحرام والاستطاعة والمعرفة كيفية لامعنى لايجابها سوى ايجاب تحصيلها وفيه ايجاب سببها قطعا كالرقبة في ايجاب القتل ولو اكتفينا بالاجماع على وجوبه لكفينا هذه المؤنات منه

فظاهر لانه ليس الاعانة للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات وقد شبهوا
نظر البصيرة بنظر الباصرة وقوى المعلم بالضوء الحسى وكما لايتم الابصار الابهما لاتتم المعرفة
لابالنظر والتعليم وكذا الكلام فى المعصوم اذلايكفى فى صدقه اخبار معصوم آخر مالم ينته
الى نظر العقل واما الالهام فلانه لايثق به صاحبه ما لم يعلم انه من الله تعالى وذلك بالنظر
وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية الباطن فلانه لاعبرة بها الابعد طمأنينة النفس فى المعرفة
وذلك بالنظر على انه لوثبت حصول المعرفة بدون النظر لم يضرنا لانا انما ندعى الاحتياج اليه
فى حق الاعم الاغلب وهذا لايمنع لظهور كونه طريق العامة الرابع انالانسلم ان المعرفة واجب
مطلق فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اى تردد الذهن فى النسبة
او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لاوجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل
والجواب انه ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والاحوال والالما كان شئ من الواجبات
واجبا مطلقا اذلايجب على تقدير الاتيان به ولان وجوب الصوم مثلا مطلق بالقياس الى النية
حتى يجب مقيد بالقياس الى كون المكلف مقيما غير مسافر حتى لاتجب الاقامة وكذا وجوب الحج
مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلقا بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط
فيجب بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا
بالنظر بمعنى انه لو نظر تجب المعرفة والا فلا يكون مطلقا واما بالنسبة الى الشك
او عدم المعرفة فمقيد اذ لا وجوب على العارف فلا يكون تحصيل الشك او عدم
المعرفة واجبا ويندفع اشكال آخر هو نقض الدليل بهما وانما لم يورد فى المتن لما سيجئ من
النزاع فى مقدورتيهما وفى كون الشك غير واجب الخامس انا لانم ان مقدمة الواجب المطلق
يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشئ مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها
فان قيل ايجاب الشئ بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشئ بدون ما يتوقف
عليه قلنا المستحيل وجود الشئ بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما التكليف بوجود
الشئ بدون وجوب المقدمه ولااستحالة فيه فان قيل لولم تجب مقدمة الواجب المطلق
لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اى على تقديرى وجود المقدمة
وعدمها ولاخفاء فى انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به ح تكليفا بالمحال قلنا عدم
جواز ترك الشئ شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعى فيكون واجبا بمعنى انه لابد منه
وهذا لايقتضى كونه مأمورا به متعلقا بخطاب الشارع على ماهو المتنازع والجواب تخصيص
الدعوى وهو ان المأمور به اذا كان شيئا ليس فى وسع العبد الامباشرة اسباب حصوله كان
ايجابه ايجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة وحز الرقبة مثلا
وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلامعنى لايجابه الاايجاب سببه الذى هو النظر
وليس هذا مبنيا على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض بانه جائز عندكم واعلم انه لما كان
المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما صرحوا به فلا حاجة الى ماذكروا من
المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعى
لكفى التمسك بظواهر النصوص كقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله قل انظروا ماذا فى السموات
الى غير ذلك (قال قالوا لولم يجب الاشرعا ٤) احتجت المعتزلة على ان وجوب النظر فى المعجزة
والمعرفة وسائر مايؤدى الى ثبوت الشرع عقلى بانه لولم يجب الابالشرع لزم افحام الانبياء ولم
يكن للبعثة فائدة وبطلانه ظاهر ووجه اللزوم ان النبى عليه السلام اذا قال للمكلف انظر فى
معجزتى حتى يظهر لك صدق دعواى فله ان يقول لاانظر مالم يجب على لان ترك غير الواجب

٤ لكان للمكلف ان يقول لاانظر
مالم يجب ولا يجب مالم انظر لانه
بالشرع وثبوته بالنظر ولايمكن للنبي
الزامه وفيه افحامه واجيب بانه مشترك
الالزام اذ الوجوب العقلى ايضا
نظرى فله ان لاينظر ولايستمع الى ما
يوضع له من المقدمات وبان صحة
الالزام انما تتوقف على تحقق
الوجوب لا على العلم به والمتوقف
على النظر هو العلم به لا تحققه

متن

جاز ولا يجب على مالم يثبت الشرع لانه لاوجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع مالم انظر لان ثبوته نظري لاضروري فان قيل قوله لا انظر مالم يجب ليس بصحيح لان النظر لايتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لايكون للنبي ح الزامه النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعني بالافحام واجيب اولا بانه مشترك الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ماهو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد العلم مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ماسبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هو من النظريات الجلية التي يتنبه لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى مايذكره الشارع من المقدمات قلنا اوسلم فله ان لايلتفت ولا يصغي فيلزم الافحام وثانيا بالحل وهو تعيين موضع الغلط وذلك ان صحة الزامه النظر انما تتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لاعلى علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لاتحققهما في نفس الامر فهو ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لايثبت الشرع مالم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر مالم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لايجب على مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لايتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وهذا ما قال في المواقف ان قولك لا يجب على مالم يثبت الشرع قلنا ان هذا القول انما يصح لوكان الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب فقوله قلنا الخ خبر ان والعائد اسم الاشارة وان خص ارادة العلم بقوله لايثبت الشرع مالم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر مالم يجب صحت جميع المقدمات لكن تختل صورة القياس لعدم تكرر الوسط فهذا قياس صحة مادته في فساد صورته وبالعكس (قال المبحث الخامس اختلفوا في اول ٨) مايجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى لكونها مبنى الواجبات وقال الاستاذ هو النظر في معرفة الله تعالى لما مر من كونه المقدمة وقال القاضي والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه فلهذا قال في المتن والا فالثاني اي النظر او القصد اليه لايقال النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمط فينبغي ان يكون اول الواجبات لانا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولوسلم فوجوب النظر مقيد لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بان ترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة وقال ابو هاشم اول الواجبات هو الشك لتوقف القصد الى النظر عليه اذ لابد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المط او نقيضه على ماسبق ورد بوجهين احدهما ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم وانما المقدور تحصيله واستدامته بان يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة ولاشئ منهما بمقدمة واعترض الموقف بانه لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا لانه ضده ونسبة القدرة الى الضدين على السواء ساقط بما اعترف به من ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب وثانيهما ان وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك لماسبق من انه لا امكان للنظر بدونه فضلا عن الوجوب فهو لايكون مقدمة للواجب المطلق بل للمقيد به كالنصاب للزكوة والاستطاعة للحج فلا يجب تحصيله ولما ان ايجاب المعرفة هو ايجاب النظر قال في المواقف ان وجوب المعرفة مقيد بالشك والا فالقول بوجوب الشك انما يبتنى على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة وكلا الوجهين ضعيف

٨ الواجبات فقيل معرفة الله تعالى لانها الاصل وقيل النظر فيها او القصد اليه لتوقفها عليه والحق انه ان قيد الواجب بما يكون مقصودا في نفسه فالاول والا فالثاني واما عدم المعرفة فليس بمقدور او الوجوب مقيد به واستدامته ليست بمقدمة وقيل الشك لان القصد بدونه ورد بانه ليس بمقدور لكونه من الكيف كالعلم ولا مقدمة لتأتي النظر عند الظن والوهم وان اريد به ما يتناولهما جعل مقدورا بمعنى امكان تحصيله فوجوب النظر مقيد به اذ لانظر عند الجزم ولا واجب على المقلد او الجاهل جهلا مركبا هو النظر في وجه الدلالة المفضي الى العلم متن

اما الاول فلا نهم لايعنون بمقدورية مقدمة الواجب انيكون من الافعال الاختيارية بل ان يمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلوة وملك النصاب للزكوة ومعنى وجوبهما وجوب تحصيلهما واما الثانى فلانه يقتضى ان لايجب النظر والمعرفة عندالوهم او الظن اوالتقليد اوالجهل المركب وفساده بين ويمكن دفع الوهم والظن بانالشك يتناولهما لان معناهالتردد فى النسبة اما على استواء وهو الشك المحض اورجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم ودفع التقليد والجهل المركب بان الواجب معهما هوالنظر فى الدليل ومعرفة وجه دلالته لبؤ ولا الى العلم وذلك لان امتناع النظر والطلب عندالجزم بالمط اونقيضه مما لم يقع فيه نزاع وقد يقال فى ردالشك المحض انه وان كان مقدمة للنظر الواجب فليس من اسبابه ليكون ايجابه ايجاباله بمعنى تعلق خطاب الشارع به وفيه نظر لان مراد ابى هاشم هوالوجوب العقلى كالنظر والمعرفة نعم لو قيل انه ليس من المعانى التى يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم لكان شيئا وستعرف فسادالنظر بمعرفة معنى الوجوب العقلى (قال المبحث السادس ٩) قدسبقت اشارة الى ان الحركة الاولى من النظر تحصل مادة مركب يوصل الى المط والثانية صورته والمطاما تصور اوتصديق فالموصل الى التصور ويسمى المعرف اما حداورسم وكل منهما اماتام اوناقص لان التمييز امر لابد منه فى التعريف لامتناع المعرفة بدون التمييز عند العقل فالمميز ان كان ذاتيا للماهية يسمى المعرف حدا لانه فى اللغة المنع ولابد فى المعرفة من منع خروج شئ من الافراد ودخول شئ فيه مماسواها فاكان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كان اولى بهذا الاسم وان كان عرضيا لها سمى المعرف رسما لكونه بمنزلة الاثر يستدل به على الطريق ثم المميز ان كان مع كمال الجزء المشترك اعنى مايقع جواب السؤال بما هو عن الماهية وعن كل ما يشاركها وهوالمسمى بالجنس القريب فالمعرف تام اما الحد فلا شتماله على جميع الذاتيات واما الرسم فلاشتماله على كمال الذاتى المشترك وكمال العرضى المميز والا فناقص فالحد التام واحد ليس الاوهو الجنس القريب مع الفصل القريب ويشترط تقديم الجنس حتى لو اخركان الحد ناقصا ومبنى هذا الكلام على انه لا اعتبار بالعرض العام لانه لا يفيد الامتياز ولا الاطلاع على اجزاء الماهية ولا بالخاصة مع الفصل القريب والايلزم انيكون المركب من الفصل القريب مع العرض العام اومع الخاصة حدا ناقصا وليس كذلك فى اصطلاح الجمهور حيث خصوا اسم الحد بمايكون من محض الذاتيات وقد يصطلح على تسمية كل معرف حدا حتى اللفظى منه اعنى بيان مدلول اللفظ بلفظ آخر اوضح دلالة وكثير من المتقدمين على ان الرسم التام مايفيد امتياز الماهية عن جميع ماعداها والناقص مايفيد الامتياز عن البعض فقط الا انه استقر رأى المتأخرين على اشتراط كون المعرف مساويا اى مطردا ومنعكسا حتى لايجوز التعريف بالاعم محافظة على الضبط والموصل الى التصديق ويسمى الدليل لمافيه من الارشاد الى المطلوب والحجة لما فى التمسك به من الغلبة على الخصم اما قياس واما استقراء واما تمثيل اذ لابد من مناسبة بين الحجة والمط ليمكن استفادته منها وتلك المناسبة اما ان تكون باشتمال احدهما على الآخر اولا وعلى الاول فان اشتمل الحجة على المط فهى القياس اذ النتيجة مندرجة فى مقدمتيه وان اشتمل المط على الحجة فهى الاستقراء اذالمط حكم كلى يثبت بتحقق الحكم على الجزئيات المندرجة تحته وعلى الثانى لابد انيكون هناك امر ثالث يشتمل عليهما اويند رجان فيه ليستفاد العلم باحدهما من الآخر وهو التمثيل فان حكم الفرع وهو المط يستفاد من حكم الاصل وهو الحجة لاندراجهما تحت الجامع الذى هو العلة وهذا ما قال الامام انا اذا استدللنا بشئ على شئ فان لم يدخل احدهما تحت الآخر فهو التمثيل وان دخل فاما ان يستدل بالكلى على الجزئى وهوالقياس او بالعكس وهوالاستقراء

٩ كمال النظر تحصيل طريق يوصل بالذات الى مطلوب اماتصورى وهو المعرف حدا ورسما تاما وناقصا اذ لابد من مميز ذاتى اوعرضى مع الجنس القريب اوبدونه واماتصديقى وهوالدليل اماقياسا استثنائيا متصلا ومنفصلا اواقترانيا حمليا وشرطيا واما استقراء تاما وناقصا واماتمثيلا قطعيا وظنيا اذلابد من اندراج للمطلوب تحت الدليل اوبالعكس اولهما تحت ثالث متن

وذكر في بعض كتبه بدل الكلي والجزئي الاعم والاخص تصريحا بان المراد الجزئي الاضافي لا الحقيقي وتنبيها على ان تفسير الجزئي الاضافي بالمندرج تحت الغير مساو لتفسيره بالاخص تحت الاعم لا اعم منه على ماسبق الى بعض الاوهام من ان معنى اندراجه تحت الغير مجرد صدق الغير عليه كليا وذلك لان لفظ الاندراج منبئ عن كون الغير شاملا له ولغيره ولم يعرف من اصطلاح القوم ان كلا من المتساويين جزئي اضافي للآخر فلهذا قال صاحب الطوالع ان استدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس ليتناول ما اذا كان الاوسط مساويا للاصغر كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والجواب بان الناطق معناه شئ ماله النطق وهو بحسب هذا المفهوم اعم من الانسان لايجدى نفعا اذ لا يتأتى في مثل قولنا كل ناطق انسان وكل انسان حيوان والاحسن ان يقال مرجع القياس الى استفادة الحكم على ذات الاصغر من ملاحظة مفهوم الاوسط وهو اعم قطعا وان كان مفهوم الاصغر مساويا له كما في المثالين المذكورين بل وان كان اعم منه كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق وقولنا بعض الحيوان انسان ولاشئ من الفرس بانسان وقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وعلى هذا حال الاقترانيات الشرطية حيث يستدل بعموم الاوضاع والتقادير على بعضها واما في القياس الاستثنائي فلا يتضح ذلك الا ان يرجع الى الشكل الاول فيقال مضمون التالي امر تحقق ملزومه وكل ما تحقق ملزومه فهو متحقق او مضمون المقدم امر انتفى لازمه وكل ما انتفى لازمه فهو منتف والفقهاء يجعلون القياس اسما للتمثيل لما فيه من تسوية الجزئين في الحكم لتساويهما في العلة واما على اصطلاح المنطق فوجهه ان فيه جعل النتيجة المجهولة مساوية للمقدمتين في المعلومية ثم القياس ان اشتمل على النتيجة او نقيضها بالفعل بان يكون ذلك مذكورا فيه بمادته وصورته وان لم يبق قضية بواسطة اداة الشرط على ماصرح به بعض ائمة العربية من ان الكلام قد يخرج عن التمام وعن احتمال الصدق والكذب بسبب زيادة فيه مثل طرفي الشرطية كما يخرج عن ذلك لنقصان فيه مثل قولنا زيد عالم بحذف الرابط والاعراب سمي استثنائيا لما فيه من استثناء وضع احد جزئي الشرطية اورفعه والا سمي اقترانيا لما فيه من اقتران الحدود بعضها بالبعض اعني الاصغر والاكبر والاوسط والاستثنائي متصل ان كانت الشرطية المذكورة فيه متصلة ومنفصل ان كانت منفصلة والاقتراني حملي ان كان تألفه من الحمليات الصرفة وشرطي ان اشتمل على شرطية واما الاستقراء وهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي على سبيل العموم فتام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم وهو لايفيد الا الظن واما التمثيل وهو بيان مساواة جزئي لآخر في علة حكمه لتثبت مساواتهما في الحكم فقطعي ان علم استقلال المشترك بالعلية وهذا نوع من القياس وذكر المثال حشو والا فظني ومطلق الاسم منصرف اليه وتفاصيل هذه المباحث في صناعة المنطق واورد صاحب الطوالع تفاصيل الضروب المنتجة من القياس الاستثنائي المتصل والمنفصل ومن الاشكال الاربعة للقياس الاقتراني الحملي بعبارة في غاية الحسن ونهاية الايجاز واوردها الامام على وجه اجمل الا انه اهمل الشكل الرابع لبعده عن الطبع وعبر عن الشكل الثالث بحصول وصفين في محل اي ثبوت امرين ايجابا كان او سلبا لامر ثالث فيشمل صورة سلب الكبرى كقولنا كل انسان حيوان ولاشئ من الانسان بصهال اذ قد حصل في الانسان ثبوت الحيوانية ونفي الصهالية فعلم ان بعض الحيوان ليس بصهال وعبر عن الاستثنائي المنفصل بالتقسيم المنحصر في قسمين ثم رفع ايهما كان ليلزم ثبوت الآخر او اثبات ايهما كان ليلزم ارتفاع الآخر ولما كان ظاهره مختصا بالمنفصل الحقيقي

غيره صاحب المواقف الى ماهو اوجز واشمل وهو ان يثبت المنافاة بين الامرين فيلزم من ثبوت
ايهما كان عدم الآخر يعني اذا ثبت المنافاة بينهما في الصدق والكذب جميعا كما في الحقيقية
يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر واذا كان
في الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر واذا كان في الكذب فقط يلزم
من ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر (قال وقد يقال الدليل ٩) في اصطلاح المنطق هو
المقدمات المرتبة المنتجة للمطلوب وقد يقال الامر الذي يمكن ان يتأمل فيه وتستنبط
المقدمات المرتبة كالعالم للصانع فيفسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم قطعيا
كان اوظنيا وذكر الامكان لان الدليل لايخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحيح
لانه لا توصل بالفاسد اليه وذلك بان يكون النظر فيه من جهة دلالته واطلق الحكم ليتناول
التفسير الامارة وكثيرا ما يخص الدليل بما يفيد العلم ويسمى ما يتوصل به الى الظن امارة
والاستدلال هو التوصل المذكور وقد يخص بما يكون من الاثر الى المؤثر كالتوصل بالنظر في العالم
الى الصانع ويسمى عكسه تعليلا كالتوصل بالنظر في النار الى الاشراق اى الى التصديق بذلك
ومايقال ان الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فمعناه العلم بتحقق النسبة ايجابا
كان اوسلبا من غير اعتبار وصف المدلولية حتى كانه قيل بتحقق شئ آخر وهو المدلول وح
لايخرج مثل الاستدلال بنفي الحيوة على نفي العلم ولايلزم الدور بناء على تضايف الدليل والمدلول
وذلك لان الدليل عندهم اسم لمايفيد التصديق دون التصور والعلم قسم من التصديق يقابل
الظن وعلى هذا فمعنى العلم بالدليل اذا جعلناه على مثل العالم للصانع هو العلم بمايؤخذ من النظر
في وجه دلالته من المقدمات المرتبة مع سائر الشرائط التي من جملتها التفطن لجهة الاندراج
وكيفية الاندراج اذ لايلزم العلم بالمطلوب الاحينئذ لايقال العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات
المرتبة الا انه قد يفتقر الى وسط لكونه غير بين لانانقول لوكان كذلك لامتنع تحقق العلم الاول بدون
الثاني كالمثلث لايتحقق بدون تساوي زواياه لقائمتين والموقوف على الوسط انما هو العلم بذلك
والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غير بين والتفرقة انما تظهر في العلم
باللزوم وبتحقق اللازم (قال والدليل ٨) قد ينقسم الى العقلي والنقلي وقد ينقسم اليهما والى المركب
من العقلي والنقلي وهذا يوهم ان المراد بالنقلي مالايكون شئ من مقدماته عقليا وهو باطل
اذ لو انتهت سلسلة صدق المخبرين الى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور او التسلسل فدفع ذلك
بان من حصره فيهما اراد بالنقلي ماتوقف شئ من مقدماته القريبة او البعيدة على النقل
والسماع من الصادق وبالعقلي مالايكون كذلك ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي مايكون جميع
مقدماته القريبة نقلية كقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه يستحق العقاب وبالمركب مايكون
بعض مقدماته القريبة عقليا وبعضها نقليا كقولنا الوضوء عمل وكل عمل فصحته الشرعية بالنية
وكقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه عاص اذ لامعنى للعصيان الا ترك امتثال الاوامر والنواهي
وانما قيد المقدمات بالقريبة لان النقلي ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلي كامر فلايقابل المركب
بل يندرج فيه هذا اذا اريد بالدليل نفس المقدمات المرتبة واما اذا اريد مأخذها كالعالم للصانع
والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلامعنى للمركب وطريق القسمة ان استلزامه المطلوب
ان كان بحكم العقل فعقلي والا فنقلي ثم الحكم المطلوب ان استوى فيه عند العقل جانب الثبوت
والانتفاء بحيث لايجد من نفسه سبيلا الى تعيين احدهما فطريق اثباته النقل لاغير كالحكم
بوجوب الحج وبكون زيد في الدار والا فان توقف عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق المخبر ومايبتنى
عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطريق اثباته العقل لاغير والا يلزم

٩ لما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم كالعالم للصانع وكثيرا ما يختص بالجازم ويقابله الامارة متن

٨ ان لم يتوقف على نقل اصلا فعقلي والا فنقلي سواء توقف كل من مقدماته القريبة على النقل اولا وقد يخص النقلي بالاول ويسمى الثاني مركبا واما النقلي المحض فباطل اذ لا بد من ثبوت صدق المخبر بالعقل والمطلوب ان استوى طرفاه عند العقل فاثباته بالنقل والا فان توقف ثبوت النقل عليه فبالعقل والا فبكل منهما متن

الدور و الافيمكن اثباته بكل من النقل والعقل كوحدة الصانع وحدوث العالم اذا صح الاستدلال على الصانع بامكان العالم او بحدوث الاعراض او بعض الجواهر واذا تعاضد العقل و النقل كان المثبت ما افاد العلم اولا و اعلم ان توقف النقل على ثبوت الصانع و بعثة الانبياء انما هو في الاحكام الشرعية وفيما يقصد به حصول القطع وصحة الاحتجاج على الغير و اما في مجرد افادة الظن فيكفي خبر واحد او جماعة يظن المستدل صدقه كالمنقولات عن بعض الاولياء والعلماء والشعراء ونحو ذلك حتى لو جعل العلم الحاصل بالتواتر استدلاليا لم يتوقف النقل القطعي ايضا على اثبات الصانع و بعثة الانبياء (قال ولا خفاء في افادة النقلي الظن ؟) و انما الكلام في افادته العلم فانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب لان مرجعه الى روايتهم اذ لا طريق الى معرفة الاوضاع سوى النقل اما الاصول اعني ما وقع التنصيص عليه فظاهر واما الفروع فلانها مبنية على الاصول بالقياس الذي هو في نفسه ظني والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى و بين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير الموضوع له و على عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد او الاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى نسخا وعلى عدم تقديم وتأخير يغير المعنى المطلوب عن ظاهره وفي بعض كتب الامام وعلى عدم الحذف وفسر الحذف بان يكون في الكلام زيادة يجب حذفها لتحصيل المعنى المقصود كقوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون وقوله تعالى لا اقسم بيوم القيامة فان كلمة لا في الموضعين محذوفة اي واجبة الحذف و كثير من الناس يفهمون منه ان يكون في الكلام محذوف يجب تقديره ليحصل المعنى ويفرقون بينه و بين الاضمار بان المضمر ما بقي له اثر في اللفظ كقولك خير مقدم باضمار قدمت وبالجملة فلا سبيل الى الجزم بوجود الشرائط وعدم الموانع بل غايته الظن وما يبتني على الظن لا يفيد الا الظن ومن جملة ما لا بد منه ولا سبيل الى الجزم به انتفاء المعارض العقلي اذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرفه عن ظاهره لانه لا يجوز تصديقهما لامتناع اعتقاد حقية النقيضين ولا تكذيبهما لامتناع اعتقاد بطلان النقيضين ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لانه اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالاخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب الاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا و اقتصر في المتن على هذا لكونه وافيا بتمام المقصود وذلك لانه لما امتنع تصديق النقلي لاستلزامه تكذيب العقلي الذي هو الاصل ثبت انه لا يفيد العلم اذ لا معنى لعدم تصديقه سوى هذا ولا حاجة الى باقي المقدمات مع ما في الحصر من المناقشة اذ لا يلزم تصديقهما او تكذيبهما او تصديق احدهما وتكذيب الاخر لجواز ان يحكم بتساقطهما وكونهما في حكم العدم من غير ان يعتقد معهما حقية شيء او بطلانه ولو جعل التكذيب مساويا لعدم التصديق لم يلزم من تكذيب العقل والنقل اعتقاد ارتفاع النقيضين و بطلانهما لان معنى عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد صحته واستلزامه لحقية النتيجة وهذا لا يستلزم بطلانها او اعتقاد بطلانها وارتفاعها فغاية الامر التوقف في الاثبات والنفي على ان تكذيبهما ايضا يستلزم المطلوب اعني عدم افادة النقل العلم ففيه يكون مستدركا في البيان هذا والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب

؟ و اما افادته اليقين فيتوقف على العلم بالوضع والارادة و ذلك بعصمة رواة العربية وعدم مثل النقل والاشتراك والمجاز والاضمار و المعارض من العقلي اذ لا بد معه من تأويل النقل لانه فرع العقل فتكذيبه تكذيبه نعم قد ينضم اليه قراين تنفي الاحتمال ويفيد القطع بالمطلوب وينفي المعارض كما في العقليات مثل قل هو الله احد و لا اله الا الله متن

والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لاتبقى شبهة كما فى النصوص الواردة فى ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما وفى التوحيد والبعث اذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا هو قل يحييها الذى انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لاجزم بعدمه بمجرد الدليل النقلى او بمعونة القراين قلنا اما فى الشرعيات فلاخفاء اذ لامجال للعقل فلامعارض من قبله ونفى المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين فى مثل ماذكرنا من الصلوة والزكوة واما فى العقليات فلان العلم بنفى المعارض العقلى لازم حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ماهو المفروض فى نصوص التوحيد والبعث وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الثانى فى الآخر كما سبق فى افادة النظر العلم بالمطلوب وبانتفاء المعارض فان قيل افادتها اليقين تتوقف على العلم بنفى المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا انما يثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناء على حصول ملزومه على ان الحق ان افادة اليقين انما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لاعلى العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولايخطر المعارض بالبال اثباتا ونفيا فضلا عن العلم بذلك فايقال ان افادة اليقين تكون مع العلم بنفى المعارض وانه يفيد ذلك ويستلزمه فمعناه انه يكون بحيث اذا لاحظ العقل هذا المعارض جزم بانتفائه ويدل على ماذكرنا قطعا ماذكروا فى بيان هذا الاشتراط من انه لاجزم مع المعارض بل الحاصل معه التوقف فليتأمل والله الهادى (قال المقصد الثانى ٢) قد سبقت الاشارة الى ان وجه تقديم هذا المقصد على الاربعة الباقية توقف بعض بياناتها عليه ووجه افراده عنها مع كونه عايدا اليها هو انه لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال تعرف فى بابه احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والوحدة او الاثنين فقط كالحدوث والكثرة وبهذا يظهر ان المراد بالموجودات فى قولهم الامور العامة مايعم اكثر الموجودات هو اقسامه الثلثة التى هى الواجب والجوهر والعرض لا افراده التى لاسبيل للعقل الى حصرها وتعيين الاكثر منها والحكم بان مثل العلية والكثرة يعم اكثرها ولاخفاء فى ان المقصود بالنظر ماتتعلق به غرض علمى ويترتب عليه مقصود اصلى من الفن ولايكون له ذكر فى احد المقاصد بالاصالة والا فكثير من الامور الشاملة مما لايبحث عنه فى الباب كالكمية والكيفية والاضافة والمعلومية والمقدورية وسائر مباحث الكليات الخمس والحد والرسم والوضع والحمل بل عامة المعقولات الثانية ولايضر كون البعض اعتباريا محضا اوغير مختص بالموجود لان بعض مايبحث عنه ايضا كذلك كالامكان فان قيل قد يبحث عما لايشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم وعما يخص الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما فى مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة كونها من اقسام مطلق الوجوب والقدم اعنى ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب فظاهر واما القدم فعلى رأى الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرهما من الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة النفى لا الاثبات يعنى انه ليس من الامور العامة كبحث الحال عند من ينفيه وقد تفسر الامور العامة بمايعم اكثر الموجودات او المعدومات ليشمل العدم والامتناع والى هذا كان ينبغى ان يذهب صاحب المواقف حيث زعم ان ليس موضوع الكلام هو الموجود لانه يبحث عن المعدوم (قال الفصل الاول ٧) رتب المقصد الثانى على ثلثة فصول فى الوجود والماهية ولواحقهما والفصل الاول يتضمن البحث عن العدم والحق ان تصور الوجود بديهى

٢ فى الامور العامة وهو مايعم اكثر الموجودات الواجب والجوهر والعرض فيكون البحث عن العدم والامتناع بالعرض وعن الوجوب لكونه من اقسام مطلق الوجوب الشامل وبه نهاية فصول متن

٧ فى الوجود والعدم وفيه ابحاث البحث الاول تصور الوجود بديهى بالضرورة والتعريف بمثل الكون والثبوت والتحقق والشيئية لفظى وبمثل الثابت العين وما يمكن ان يخبر عنه ويعلم او ينقسم الى الفاعل والمنفعل او القديم والحادث تعريف بالاخفى مع صدقه على الوجود فمنهم من زعم ان الحكم كسبى متن

وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء اذ هو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ما هو اعرف منه بل ما هو في مرتبته يثبت انه اوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون دورا وتعريفا للشيء بنفسه وذلك كثيرا يفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس واما التعريف بالثابت العين او بالذي يمكن ان يخبر عنه ويعلم او بالذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل او بالذي ينقسم الى القديم والحادث فان قصد كونه رسميا فلزوم الدور ظاهر اذ لا يعقل معنى الذي يثبت والذي امكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان او الاذهان ولو سلم فلا خفاء في ان معنى الوجود اوضح عند العقل من معاني هذه العبارات وقد يقرر الدور بان الموصوف المقدر لهذه الصفات اعني الذي يثبت والذي يمكن والذي ينقسم هو الوجود لا غير لان غيره اما الموجود او العدم او المعدوم ولا شيء منها يصدق على الوجود وهو ضعيف لان المفهومات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق على الوجود وغيره وان قصد كونه تعريفا اسميا فلا خفاء في انه ليس اوضح دلالة على المقصود من لفظ الوجود بل اخفى فلا يصلح تعريفا اسميا كما لا يصلح رسميا على ان كلا منها صادق على الموجود وبعضها على اعيان الموجودات وقد يتكلف لعدم صدق الثابت العين على الوجود بان معناه الثابت عينه اي نفسه من حيث هي هي لا باعتبار امر آخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود فالثابت اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عليه على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الا ما له الثبوت وهو معنى الموجود وكون هذه التعريفات للوجود هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت لشيء والمنفي عن شيء فان ذلك معنى المحمول لا الموجود وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال (قال واستدل ٦) كان الامام جعل التصديق ببداهة تصور الوجود كسبيا فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم متنافيان لا يصدقان معا على امر اصلا بل كل امر فاما موجود او معدوم تصديق بديهي وهو مسبوق بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة والجواب انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ما هو رأي الامام في التصديق فممنوع بل مصادرة على المط حيث جعل المدعى وهو بداهة تصور الوجود جزأ من الدليل وان اريد ان نفس الحكم بديهي بمعنى انه لا يتوقف بعد تصور المتعلقات على كسب فمسلم لكن لا يثبت المدعى وهو بداهة تصور الوجود بحقيقته لجواز الحكم البديهي مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما ومع كون تصورهما كسبيا لا بديهيا وانما قلنا في الاول فممنوع بل مصادرة ولم نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون بيان المصادرة وتحقيقا للزوم المصادرة بان بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل به على ما مر في تصور الماهية واجزائها فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا تابعا له يمكن الاستفادة منه ويبطل ما ذكر في المواقف من انا نختار ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه ولا مصادرة لان بداهة هذا التصديق يتوقف على بداهة اجزائه لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهة الاجزاء فالاستدلال انما هو على العلم ببداهة الاجزاء

٦ بوجوه الاول ان التصديق البديهي بتنافي الوجود والعدم يتوقف على تصوره ورد بانه ان اريد بداهة مطلقا بمعنى عدم التوقف على الكسب اصلا فممنوع بل مصادرة او بداهة الحكم فغير مفيد اذ لا يستلزم تصور الحقيقة ولا ينافي اكتسابه لا يقال بداهة الكل وان توقفت على بداهة الاجزاء لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهتها بل يستتبعه فلا مصادرة لانا نقول توقف العلم ببداهة الكل على العلم ببداهة الجزء ضروري كتوقف الكل على الجزء اذ بداهة الجزء جزء بداهة الكل والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء وحاصل به الثاني انه معلوم يمتنع اكتسابه اما بالحد فلبساطته اذ لو تركب فاما من الوجودات فيلزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء الكل في ماهيته او من غيرها فلابد ان يحصل عند الاجتماع امر زائد يكون هو الوجود لئلا يكون الوجود محض ما ليس بوجود والزائد على الشيء عارض فلا يكون التركب فيه واما بالرسم فلما سبق ورد بالنقض الاجمالي بسائر المركبات والحل بان الامر الحاصل يكون زائدا على كل لا على الكل بل هو نفس الكل فيكون التركب فيه ويكون الوجود محض ما ليس بشيء من اجزائه بوجود كسائر المركبات وحديث الرسم قد سبق الثالث انه جزء وجودي وهو بديهي ورد بانه ان اريد التصور فممنوع او التصديق فغير مفيد على ما سبق وقيل لا يتصور اصلا   متن

فيجوز ان يستفاد من العلم ببداهة هذا التصديق لانه يستتبع العلم ببداهة اجزائه بمعنى انه اذا علم بداهته فكل جزء يلاحظ من اجزائه يعلم انه بديهي فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا اوسلم ففي المركب الحقيقي اذ لامعنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة التي وضع الاسم بازائها واوسلم ففي التصور للقطع بانه لامعنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذاك وذاك واوسلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور لجواز ان يتم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى الوجه الثاني ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او الاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم وهذا احتجاج على من يعترف بهذه المقدمات فلهذا لم يتعرض لمنعها والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب والا فاجزاؤه اما وجودات اوغيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس بداخل في ماهية نفسه ومبنى اللزوم على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجا عن الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهيتها ليلزم الثاني او جزء مقوم لها ليلزم الاول والا فيجوز ان تكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات اوزائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم تكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود اولا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو مح وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل في معروضه هذا خلف وتقرير الامام في المباحث انه لو تركب الوجود فاجزاؤه ان كانت وجودية كان الوجود الواحد وجودات وان لم تكن وجودية فان لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الامور العدمية وان حدثت يكون ذلك المجموع مؤثرا في ذلك الوجود اوقابلا له فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في قابله اوفاعله واما بالرسم فلما سبق من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا متوقف على العلم به وهو دور و بما عداه مفصلا وهو محال واوسلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والجواب عن التقرير الاول لدليل امتناع تركب الوجود النقض اى اوصح بجميع مقدماته لزم ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا لجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو مح واما غير بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت هذا خلف اولا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل بانا نختار انه يحصل امر زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت محض الاجسام التي ليس شيء منها ببيت والعشرة محض الاحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية التي يقع بها التحديد الزاما ان اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق يدعى بداهته او اكتسابه بل له معان بعضها بديهي وبعضها كسبي وح لا يصح الحل بان اجزاء الوجود امور تتصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية اولا تتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحل ما اشرنا اليه من انها وجودات اى امور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض وح لا يلزم شيء من المحالين ولا اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج فمعنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شيء من اجزائه بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود

كسائر المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لاتكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها
صدق العارض والجواب عن التقرير الثاني انا نختار ان اجزاء الوجودات وجودات ولانسلم لزوم كون
الوجود الواحد وجودات وانما يلزم لوكان وجود الوجود عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد
في نفس الامر وجودات بحسب العقل ولا استحالة فيه كما في سائر المركبات من الاجزاء العقلية
والجواب عما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم ما سبق من انه انما يتوقف على الاختصاص لا على العلم
بالاختصاص وانه وان لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها وقد يستدل على
امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم
وهو اخص من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من
الوجود بحكم الاستقراء اولانه اعم الاشياء بحسب التحقق دون الصدق والاعم اعرف لكون
شروطه ومعانداته اقل والجواب منع اكثر المقدمات على انه لو ثبت كونه اعرف الاشياء
لم يحتج الى باقي المقدمات الوجه الثالث ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود
مع الاضافة والعلم بوجودي بديهي بمعنى انه لايتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق
بديهيا لان ما يتوقف عليه البديهي يكون بديهيا والجواب انه ان اريد ان تصور وجودي
بالحقيقة بديهي فممنوع ولو سلم فلانم ان المطلق جزء منه اوتصوره جزء من تصوره لما سيجئ
من ان الوجود المطلق يقع على الوجودات وقوع لازم خارجي غير مقوم وليس العارض جزأ
للمعروض ولاتصوره لتصوره وان اريد ان التصديق اي العلم بانه وجود ضروري فغير مفيد
لان كونه بديهيا لجميع الاجزاء غير مسلم وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة
فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام بل صريحه ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود
ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا لابد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده
بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب
المواقف بانه جزء وجودي وهو متصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور وزاد
عليه فقال وايضا لادليل عن سالبتين فلابد من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول
للموضوع ثم دفعهما بان الذي لابد من الانتهاء اليه دليل هو ضروري لاوجوده فانا نستدل بصدق
المقدمتين لابوجودهما في الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه
الموضوع لابوجوده له وانت خبير بانه لادخل للدليل وترتيب المقدمتين في الايصال الى التصور
وان كلامه صريح في انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل في الجملة وان مراد الامام
بالدليل الذي لابد من العلم بوجوده هو الامر الذي يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات
المرتبة وانه لامعنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده له وثبوته له نعم يتجه ان يقال
الوجود هنا رابطة وليس الكلام فيه (قال فان قيل ٨) يريد ان يشير الى تمسكات المنكرين بداهة
الوجود مع الجواب عنها وهي وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس
الماهية والماهيات ليست بديهية كان الوجود غير بديهي وان كان زائدا عليها كان عارضا لها لان
ذلك معناه فيكون تابعا للمعروضات في المعقولية اذ لااستقلال للعارض بدون المعروض وهو غير
بديهية فكذا الوجود العارض بل اولى لايقال الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات
الخاصة التي هي العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكسبيات
انما هي الماهيات المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لايلزم كونه تابعا للماهيات
المكتسبة لانا نقول الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سيجئ فيكون تابعا لها وهي
تابعة للماهيات المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وهذا معنى زيادة التبعية وكذا مطلق

٨ هو اما نفس الماهية فيكتسب
مثلها او عارض فلا يعقل الا تبعا لها
والقول بان الكلام في مطلق الوجود
او المعروض مطلق الماهية لايدفع
التبعية بل يزيدها وايضا لو كان
بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه
ولم يختلفوا في بداهته ولم يحتجوا
عليها قلنا قد يعقل العارض دون
المعروض ولو سلم فيكفي ماهية
بديهية وقد يفسر البديهي لفظا
لافادة المراد باللفظ لا لتصور الحقيقة
وقد يكون التصديق ببداهة البديهي
كسبيا اوخفيا فيختلف فيه ويفتقر
الى الدليل او التنبيه متن

الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليهـا غير مقوم لها فيكون تابعا لها فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا لهـا بالواسطة الثانى ان الوجود لوكان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كامر الثالث انه لوكان بديهيا لم يختلف العقلاء فى بداهته ولم يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهيا والجواب عن الاول انا لانم ان العارض يكون تابعا للمعروض فى المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلاله انما هو فى التحقق فى الاعيان ولو سلم فلا نزاع فى بداهة بعض الماهيات فيكفى فى تعقل الوجود من غير اكتساب لايقال العارض تابع للمعروض فى التحقق حيث ماكان عارضا فان كان فى الخارج ففى الخارج وان كان فى العقل ففى العقل وسيجىء ان زيادة الوجود على الماهية انما هى فى العقل والمعقول بتبعية الماهية البديهية يكون وجودها الخاص وليس المطلق ذاتياله حتى يلزم بداهته بل عارضا لانا نقول ليس معنى العروض فى العقل ان لايتحقق العارض فى العقل بدون المعروض وقائما به كما فى العروض الخارجى بل ان العقل اذالاحظهما ولاحظ النسبة بينهمـا لم يكن المعقول من احدهمـا نفس المعقول من الآخر ولاجزأله بل صادقا عليـه والوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا للخاص لكنه لازم له بلا نزاع وليس الا فى العقل اذلاتمايز فى الخارج فتعقل الخاص لايكون بدون تعقله فيكون بديهيا مثله وعن الثانى ان البديهى لايعرف تعريفا حديا اورسميا لافادة تصوره لكن قديعرف تعريفـا اسميا لافادة المراد من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول لفظ وان كان متصورا فى نفسه ومن حيث انه مدلول لفظ آخر وتعريفـات الوجود من هذا القبيل وعن الثالث ان الذى لايقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهى الواضح وبداهة تصور الوجود لاتستلزم بداهة الحكم بانه بديهى فيجوز ان يكون هذا الحكم كسبيا او بديهيـا خفيا لايكون فى حكم قولنـا الواحد نصف الاثنين فيقع منه الاختلاف ويحتاج على الاول الى الدليل وعلى الثـانى الى التنبيه ويكون ماذكر فى معرض الاستدلال تنبيهات وقديقـال الوجود لايتصور اصلا وهو مكابرة فى مقابلة القول بانه اظهر الاشيـاء واخترع الامام لذلك تمسكات منها انه لوكان متصورا لكان الواجب متصورا الزاما للقائلين بان حقيقته الوجود المجرد ومعنى التجرد معلوم قطعا ومبنـاه على ان الوجود طبيعة نوعية لاتختلف الا بالاضافات وليس كذلك على ما سيأتى ومنهـا انه لو تصور لارتسم فى النفس صورة مسـاوية له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية للوجود على ان الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل واحد كقيـام العرض وههنا لوسلم قيـام الصورة كذلك فظاهر انه ليس قيام الوجود كذلك لما سيجىء من ان زيادة الوجود على الماهية انما هى فى الذهن فقط واما الجواب بانه يكفى لتصور الوجود وجود النفس كما يكفى لتصور ذاتها نفس ذاتها فانما يصح على رأى من يجعل الوجود حقيقة واحدة لايختلف الا بالاضافة والا فكيف يكفى لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذى هو معروض لهـا ومنهـا ان تصوره بالحقيقة لايكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لايعقل الابعد تعقل السلب المطلق وهو نفى صرف لا يعقل الا بالاضافة الى وجود فيـدور والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لاعلى العلم بتميزه ولوسلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لوكان ذاتيا له وهو ممنوع ولوسلم فلانم ان النفى الصرف لايعقل ولوسلم فالسلب يضاف الى الايجاب وهو غير الوجود (قال البحث الثـانى ٧) المنقول عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى ان وجود كل شىء عين ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات

٧ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات وهى زائدة على الماهيات بتنبيه على الاول الجزم بالوجود مع التردد فى الخصوصية وصحة التقسيم الى الواجب وغيره مع قطع النظر عن الوضع واللغة فان نوقض بالماهية والتشخص قلنا مطلقهما ايضـا مشترك وتمـام الحصر فى الموجود والمعـدوم والقطع باتحاد مفهوم العدم واو بمعـنى رفع الحقيقـة اذلا تغاير الا بالاضافة متن

بل الاشتراك لفظي والجمهور على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات حتى ان وجود الواجب هو كونه في الاعيان على ما يعقل من كون الانسان وانما الاختلاف في الماهية فالوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك معروضين في لازم خارجي غير مقوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجودا هو الكون في الاعيان فوقع البحث في ثلث مقامات (١) انه مشترك معنى (٢) انه زائد ذهنا (٣) انه في الواجب زائد ايضا والانصاف ان الاولين بديهيان والمذكور في معرض الاستدلال تنبيهات فعلى الاول وجوه الاول انا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا وغير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل الثاني انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه ضرورة انه لا معنى لقسم الشيء الى بعض ما يصدق هو عليه فقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض تقسيم له الى الحيوان الابيض وغيره لا الى مطلق الابيض الشامل للحيوان وغيره ولو سلم فلا يضرنا لان المقصود مجرد اشتراكه بين الواجب والممكن ردا على من زعم عدم الاشتراك اصلا اولانه لا قائل بالاشتراك بينهما دون سائر الممكنات اولانه يرشد الى البيان في الكل بان يقال الموجود من الممكن اما جوهر او عرض ومن الجوهر اما انسان او غيره فان قيل على الوجهين لم لا يجوز ان يكون الامر الباقي المقطوع به هو تحقق معنى من معاني لفظ الوجود لا مفهوم له كلي وان يكون التقسيم لبيان مفهومات اللفظ المشترك كما يقال العين اما فوارة واما باصرة لا لبيان اقسام مفهوم كلي قلنا لانا نجد هذا الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة ولفظ الوجود فان نوقض الوجهان بالماهية والتشخص حيث يبقى الجزم بان لعلة الحادث ماهية وتشخصا مع التردد في كونهما واجبا او ممكنا ونقسيم كل منهما الى الواجب والممكن مع ان شيئا من الماهيات والتشخصات ليس مشتركا بين الكل اجيب بان مطلق الماهية والتشخص ايضا مفهوم كلي مشترك بين الماهيات والتشخصات المخصوصة فلا نقض وانما يرد لو ادعينا ان الوجودات متماثلة حقيقتها مفهوم الوجود ولا خفاء في ان شيئا من الوجوه لا يدل على ذلك الثالث انه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم كان عند العقل تجويز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى آخر ويفتقر الى ابطاله وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فلذا عدلنا عما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم وجها رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كان نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر واللازم باطل قطعا فان قيل لا نم اتحاد مفهوم العدم بل الوجود نفس الحقيقة والعدم رفعها فلكل وجود رفع مقابله قلنا سواء جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك او بمعنى نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة وانما التعدد بالاضافة فان قيل لا خفاء في ان اللاانسان واللافرس واللاشجر وغير ذلك مفهومات مختلفة فاذا كان لفظ العدم موضوعا بازاء كل منها لم يتحد مفهومه قلنا الكل مشترك في مفهوم لا وهو معنى العدم ولا نعني باتحاد المفهوم سوى هذا (قال وعلى

الثـانى ٩) اى ينبه على زيادة الوجود على الماهية امور تجامع الوجود وتنافى الماهية وذاتياتها
(١) صحة السلب فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقـاء ليس بموجود ولا يصح سلب
الماهية وذاتياتها عن نفسها ٢ افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة
غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتهـا ٣ اكتساب الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود
للماهية قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود الجن مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها ٤ اتحـاد
المفهوم فان وجود الانسان والفرس والشجر مفهوم واحد هو الكون فى الاعيـان ومفهوم
الانسان والفرس والشجر مختلف ٥ الانفكاك فى التعقل فانا قد نتصور الماهيـة ولا نتصور
كونها اما فى الخـارج فظاهر واما فى الذهن فلانا لا نعلم ان التصور هو الوجود فى العقل ولو سلم
فى الدليل ولو سلم فتصور الشئ لا يستلزم تعقل تصوره ولو سلم فيجوز ان يوجد فى الخارج ما لا نعقله
اصلا وايضا قد نصدق ثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى انها هى هى من غير تصديق بثبوت الوجود
العينى او الذهنى لها فاثرنا لفظ التعقل ليعم التصور والتصديق وعبارة الكثيرين انا نتصور ماهية المثلث
ونشك فى وجودها العينى والذهنى ويرد عليها الاعتراض بانه لا يفيد المطلوب حاصله انا ندرك الماهية
تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافى اتحادهما واعلم ان هذه تنبيهات على بطلان القول
بان المعقول من وجود الشئ هو المعقول من ذلك الشئ فبعضها يدل على ذلك فى الواجب والممكن
جميعا وبعضها فى الممكن مطلقـا وبعضها فى صور جزئية من الممكنات فلا يرد الاعتراض
على بعضها بانه لا يفيد الزيادة فى الواجب والممكن جميعـا وعلى بعضها بانه يختص بصور
جزئية من الممكنات والمثـال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية وعلى الكل بانها انما تفيد تغاير الوجود
والماهية بحسب المفهوم دون الهوية (قال ومنعت الفلاسفة ٢) احتجت الفلاسفة على امتناع
زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه حاصلها انه لو كان كذلك لزم محالات (١) كون الشئ
قابلا وفاعلا وسيجئ بيـان استحالته ٢ تقدم الشئ بوجوده على وجوده وهو ضرورى الاستحالة
لا يحتـاج الى ما ذكره الامام من انه يفضى الى وجود الشئ مرتين والى التسلسل فى الوجودات
لان الوجود المتقـدم ان كان نفس الماهية فذاك والا عاد الكلام فيه وتسلسل ٣ امكان زوال
وجود الواجب وهو ضرورى الاستحـالة وجه اللزوم اما الاول فلان الماهية تكون قابلا للوجود
من حيث المعروضية وفاعلا له من حيث الاقتضـاء واما الثـانى فلان الوجود يحتـاج
الى الماهية احتيـاج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر
الى علـة هى الماهية لا غير لامتنـاع افتقار وجود الواجب الى الغـير وكل علة فهى متقدمة
على معلولهـا بالضرورة فتكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود واما الثالث فلان الوجود
اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا وكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هذا خلف
وانما قلنا نظرا الى ذاته دفعا لما قيل لا نسلم ان كل ممكن جائز الزوال وانما يكون كذلك لو لم يكن واجبا
بالغير واجيب عن الاول بانا لا نسلم استحـالة كون الشئ قابلا وفاعلا وسيجئ الكلام على دليلها
وعن الثانى بانا لا نسـلم لزوم تقدم المـاهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك لو لزم تقـدم العلة
على المعلول بالوجود وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة وانما الضرورى تقدمهـا بما هى
علة به ان كانت بالوجود فبالوجود او بالماهية فبالماهية كما فى اللوازم المستندة الى نفس المـاهية
فان الماهية تقدمها بذاتهـا ومن حيث كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمهـا
كالثلاثة للفردية وذلك كالقابل فان تقدمه على المقبول ضرورى لكنه قد يكون بالماهية من حيث
هى لا باعتبـار الوجود او العدم كماهيات الممكنات لوجوداتها وعن الثالث بانا لا نسلم ان الوجود
اذا كان محتاجا الى الماهية كان جائز الزوال عنها نظرا الى ذاته وانما يلزم لو لم تكن المـاهية لذاتها

---

٩ صحة سلبـه عنهـا وافادة حمله
عليهـا واكتساب ثبوته لها واتحاد
مفهومه دونها وانفكاك تعقله عنها
متن

٢ زيادته فى الواجب اذ لو قام بماهيته
لزم كونهـا قابلا وفاعلا وتقدمها
بالوجود على الوجود ضرورة تقدم
العلة على المعلول وجواز زوال الوجود
نظرا الى احتياجه فى نفسه واجيب
عن الاول بمنع بطلان اللازم وعن
الاخيرين بمنع الملازمة اذ التقدم
قد لا يكون بالوجود كالثلاثة للفردية
وماهيـة الممكن لوجوده والمحتـاج
قد يمتنع زواله ضرورة كونه مقتضى
الماهيـة متن

مقتضية له ولا معنى لواجب الوجود سوى ما يمتنع زوال وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته ولا يضره احتياج وجوده الى ذاته ولا تسميته ممكنا بهذا الاعتبار وان كان خلاف الاصطلاح فان الممكن ما يحتاج الى الغير فى ثبوت الوجود له فلهذا لم يتعرض فى اثبات الامكان واقتصر على الاحتياج (قال فان قيل ٢) العمدة فى احتجاج الفلاسفة هو الوجه الثانى وحاصل ما ذكره الامام فى الجواب انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هى الماهية من حيث هى هى فتقدمه لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان ماهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضرورى ورده الحكيم المحقق فى مواضع من كتبه بان الكلام فى ما يكون علة لوجود امر موجود فى الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يلحظ كون الشئ موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدأ للوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود اى غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هى الماهية من حيث هى هى واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلى لان تقدمها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل واذ تحققت فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك لما سيجئ من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع البياض فنقول على طريق البحث دون التحقيق لا نسلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة هنا سوى ان تلك الماهية تقتضى لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما فى القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ لوجود الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع فان قيل اذا كانت ماهية الواجب مفيدة لوجوده ومقتضية له كان وجوده معلولا للغير وكل معلول للغير ممكن فيكون وجود الواجب ممكنا هذا خلف قلنا بعد المساعدة على تسمية مقتضى الماهية معلولا لها وتسمية الذات الموجودة غيرا للوجود لا نسلم ان كل معلوم للغير بهذا المعنى ممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول هو الوجود والغير هو الماهية التى قام بها ذلك الوجود كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التى قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات وهذا معنى قوله قلنا لذاته فيجب اى يكون وجود الواجب مقتضى لذات الواجب فيكون اللازم وجوبه لا امكانه وتحقيقه انا اذا وصفنا الماهية بالوجوب فمعناه انها لذاتها تقتضى الوجود واذا وصفنا به الوجود فمعناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها فسواء قلنا واجب الوجود لذاته او الوجود واجب لذاته فالمراد ذات الموجود لا ذات الوجود (قال وعورضت ٧) استدل المتكلمون على زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه الاول لو كان وجود الواجب مجردا عن مقارنة الماهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات وقد مر بطلانه بل واجبا فيلزم تعدد الواجب وان كان لغيره لزم احتياج الواجب فى وجوبه الى الغير ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفى فى التجرد عدم ما يقتضى المقارنة لانا نقول فيحتاج الى ذلك العدم واجيب بانه لذاته الذى هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات الثانى الواجب مبدأ الممكنات فلو كان وجودا مجردا فكونه مبدأ للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو محال لاستحالة كون وجود زيد علة لنفسه ولعلله والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمى وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدائية ومعلوم ان كون

٢ تقدم المفيد للوجود بالوجود ضرورى اذ العقل ما لم يلحظ للشئ وجودا لم يمكنه تعقل كونه مفيد الوجود بخلاف المستفيد فانه لا بد ان يلحظ خاليا عن الوجود قلنا ممنوع اذ لا معنى للافادة ههنا الا اقتضاء الوجود لذاته وعدم تقدمه بالوجود ضرورى فان قيل فيكون وجوده معلولا فيمكن قلنا لذاته فيجب اذ لا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات

متن

لا بوجوه الاول لو لم يكن وجود الواجب مقارنا لماهيته فتجرده اما لذاته فيعم الكل او لغيره فيحتاج الى الواجب الثانى مبدأ الممكنات حينئذ اما الوجود وحده فيكون الشئ مبدأ لنفسه ولعلله واما مع التجرد شطرا فيتركب الواجب او شرطا فيكون مبدأ لكل شئ ويتخلف عنه الاثر لفقد شرطه لا لذاته الثالث الواجب يشارك الممكنات فى الوجود ويخالفها فى الحقيقة فيتغايران الرابع الواجب ان كان مجرد الكون تعدد او مع التجرد تركب او بشرطه افتقر وان كان غيره وان كان بدون الكون فمحال وان كان معه فزائد ضرورة امتناع كونه داخلا الخامس الوجود معلوم ضرورة بخلاف الواجب واجيب بانه لا نزاع فى زيادة الوجود المطلق بل الخاص وما ذكر لا يدل عليه

متن

الشيء مبدأ لنفسه ولعلة ممتنع بالذات لابواسطة انتفاء شرط المبدائية والجواب ان ذلك
لذاته الذي هو وجود خاص مباين لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك الثالث
الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة
فيكون وجوده مغايرا لحقيقته والجواب ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود
الخاص وهو المتنازع الرابع الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق
لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم
تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لايصلح جزأ للواجب او بشرط التجرد لزم
ان لايكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان
فان كان بدون الكون في الاعيان فمحال ضرورة انه لايعقل الوجود بدون الكون وان كان
مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا
عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب انه نفس الكون
الخاص المجرد المخالف لسائر الاكوان ولانزاع في زيادة الكون المطلق عليه الخامس الوجود
معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة
والجواب ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذي هو نفس الحقيقة والى هذه الاجوبة
اشار بقوله لانزاع في زيادة الوجود المطلق اي على ماهية الواجب وانما النزاع في زيادة وجوده
الخاص وماذكر من الوجوه لايدل عليها (قال فان قيل ٩) اشارة الى دليل آخر للامام لايندفع
بما ذكر تقريره ان الوجود طبيعة نوعية لما يتم من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة
النوعية لاتختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر لامتناع تخلف المقتضى
عن المقتضي وعلى هذا يبتنى كثيرا من القواعد كما سيأتي فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض
لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في وجوبه
الى منفصل كما سبق والجواب انا لانسلم انه طبيعة نوعية ومجرد اتحاد المفهوم لايوجب ذلك
لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللوازم كالنور يصدق على نور
الشمس وغيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان تكون الوجودات
الخاصة مخالفة بالحقيقة يجب للوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس
مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العرضي اللازم على معروضاته
الملزومة كالنور على الانوار لاصدق الذاتي بمعنى تمام الحقيقة ليكون طبيعة نوعية كالانسان
لافراده او بمعنى جزء الماهية ليلزم التركب كالحيوان لانواعه (قال متواطئا او مشككا ٧) اشارة
الى ان الجواب يتم بما ذكرنا من المنع مستندا بانه يجوز اشتراك الملزومات المختلفة الحقايق في لازم
واحد غير ذاتي سواء كانت مقوليته عليها بالتواطئ كالماهية على الماهيات والتشخص
على التشخصات او بالتشكيك كالبياض على البياضات والحرارة على الحرارات فلا يلزم
من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات افرادا
متفقة الحقيقة واللوازم وان فرضنا اشتراك الكل في مفهوم الوجود على السواء من غير اولية
ولا ازلوية الا انه لما كان الواقع هو التشكيك وكان من دأب الحكيم المحقق سلوك طريق التحقيق
ذكر في جواب استدلالات الامام ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك لانه في العلة اقدم
منه في المعلول وفي الجوهر اولى منه في العرض وفي العرض القار كالسواد اشد منه في غير القار
كالحركة بل هو في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن والواقع على اشياء بالتشكيك
يكون عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها او جزء ماهية لامتناع اختلافها على ما سيأتي

٩ الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف لوازمها فاتت ممنوع بل الوجودات مختلفة بالحقيقة يجب للبعض منها ما يمتنع على البعض كالانوار ويقع المطلق عليها وقوع لازم غير ذاتي متن

٧ وهو الحق لكونه في الواجب اولى واشد واقدم متن

فلايكون الوجود طبيعة نوعية للوجودات بل لازما خارجا يقع على ماتحته بمعنى واحد ولايلزم من ذلك تساوى ملزوماته التى هى وجود الواجب ووجودات الممكنات فى الحقيقة اى مع اختلافها فى العروض واللاعروض وفى البدائية للممكنات وعدم البدائية الى غير ذلك والعجب ان الامام قد اطلع من كلام الفارابى وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب وجود مجرد هى محض الواجبية لااشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح فى بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التى زعم انها من المتانة بحيث لايمكن توجيه شك مخيل عليها وهى ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض تساوى الواجب والممكن فى ذلك وان لم يقتض شيأ منهما كان وجوب الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوى فى المفهوم والتساوى فى الحقيقة فذهب الى انه لابد من احد الامرين اماكون اشتراك الوجود لفظيا اوكون الوجودات متساوية فى اللوازم (قال فيزيد عليها ٨) دفع لماسبق الى بعض الاوهام من ان الوجود اذا كان مشككا كان زائدا فى الكل وهو المطلوب حتى قالوا ان اختلافه فى العروض واللاعروض على تقدير التواطئ محال وعلى تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه العروض فى الكل فنقول كلاهما فاسد اما الاول فلماسبق من ان المتواطئ قد لايكون ذاتيا لماتحته بل عارضا تختلف معروضاته بالحقيقة واللوازم واما الثانى فلان كون الوجود مشككا انما يستلزم زيادته على ما تحته من الوجودات وهو غير مطلوب والمطلوب زيادة الوجودات الخاصة بها بان يكون كل منها عارضا للماهية قائما بها فى العقل وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود او المشكك وجودا قيوما اى قائما بنفسه مقيما لغيره لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات واماتعجب الامام بان العرض الذى بلغ فى الضعف الى حيث لايستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون فى الاعيان كيف صار فى حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب مبدأ لا ستقلال كل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الامام (قال فان قيل ٩) اى فى اثبات المقدمة الممنوعة لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هى تمام حقيقة الوجودات لزم التباين الكلى بين الوجودات ضرورة انها لاتشترك فى ذاتى اصلا لامتناع تركب وجود الواجب واللازم باطل لماثبت من اشتراك الوجود معنى قلنا ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على البعض فلانسلم استحالته وماثبت من اشتراك الكل فى مفهوم الوجود لايقتضى تصادقها وان اريد عدم التشارك فى شئ اصلا فلانسلم لزومه وماذكر من عدم الاشتراك فى تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لاينفى الاشتراك فى عارض وهو مفهوم الكون وذلك كافراد الماشى من انواع الحيوانات واشخاصها يشترك فى مفهوم الماشى من غير تصادق بينها (قال وذهب الشيخ ٧) احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية فى الواجب والممكنات جميعا بوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزأ منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشئ بالشئ فرع ثبوتهما فى نفسهما لان مالاكون له فى نفسه لايكون محلا ولا حالا لا فى محل وهذا بالنظر الى الوجود والماهية ممتنع اما فى جانب الماهية فلانها لو تحققت محلا للوجود فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضى سابقية وجود المعروض واما فى جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشئ اى وجوده زائد عليه تسلسلت الوجودات فباعتبار الوجود والعدم فى كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهى

هو لايستلزم زيادتها على ماهياتها
متن

٩ فتباين الوجودات قلنا بمعنى عدم التصادق غير محال وبمعنى عدم التشارك فى مفهوم الكون غير لازم كافراد الماشى متن

٧ الى ان وجود كل شئ عينه والاشتراك لفظى لانه لو زاد فقيامه اما بمعدوم فيتناقض او بالموجود به فيدور او بوجود آخر فيتسلسل وايضا فهو اما معدوم فيتصف بنقيضه ويتحقق فى المحل ما لاتحقق له او موجود فيتسلسل واجيب عن الاول بان قيامه بالماهية من حيث هى فان قيل فيقوم باللاموجود وهو اظهر فى التناقض قلنا بل بما لايعتبر فيه الوجود والعدم وان لم ينفك عن احدهما فان قيل فيتقارن احدهما فيعود المحذور قلنا القيام بها عقلى فيكفى حصولها فى العقل من غير اعتباره وان اعتبر فلاتسلسل فى الاعتبارات وعن الثانى بان وجود الوجود عينه وانما النزاع فى غيره وتحقيقه ان بالوجود تحقق الاشياء فيكون تحققه بنفسه كالزمان مع التقدم والتأخر على انه لااستحالة فى كونه معدوما متن

بدون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم
وهو تناقض الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر المعروضات فان كان ذلك الوجود
هو الوجود الاول لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المتوقفة على قيام
ذلك الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سبق الماهية
عليه بوجود آخر وهلم جرا قيل هذا التسلسل مع امتناعه لما سيأتي من الادلة ولاستلزامه
انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس
الماهية لان قيام جميع الوجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودا لها غير عارض والا لم يكن الجميع
جميعا وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جميع
فرضت معروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات
الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر الثالث ان وجود الشيء لو كان زائدا عليه لما كان
الوجود موجودا ضرورة امتناع تسلسل الوجودات بل معدوما وفيه اتصاف الشيء بنقيضه
وكون ما لا ثبوت له في نفسه ثابتا في محله الرابع انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة
امتناع اتصاف الشيء بنقيضه وامتناع ان يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فننقل الكلام
الى وجوده ويتسلسل لان التقدير ان وجود كل شيء زائد عليه والتحقيق يقتضي رد الوجوه الاربعة
الى وجهين بطريق الترديد بين الوجود والعدم في جانبي المعروض والعارض على ما اوردنا
في المتن تقرير الاول انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض او موجودة فيدور
او يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت
في المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه وتتسلسل الوجودات والجواب
اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل بان نلاحظ
كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ونعتبر الوجود معنى له اختصاص ناعت بالماهية لا بحسب
الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم وتلزم المحالات واما تفصيلا فعن الاول
ان قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة
ليلزم الدور او التسلسل فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي هي ما لا يكون الوجود او العدم
نفسها ولا جزأ منها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون
موجودا ولا معدوما لا بالعروض ولا بغيره فالتناقض فيه اظهر لان اللاوجود نقيض الوجود
بلا نزاع ولا اشتباه قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج
فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن العدم فيتناقض او الوجود
فيدور او يتسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم ليلزم تقدمها عليه
بالوجود تقدما ذاتيا او زمانيا فتلزم المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي
ولا استحالة فيه لجواز ان تلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون
لها وجود ذهني لا بملاحظة العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها
الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي الوجود الذهني
فجوابهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك
في عوارض الوجود دون عوارض الماهية وعن الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا نم لزوم التسلسل
وانما يلزم لو كان وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في غيره
والادلة انما قامت عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه
بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتأخر فيما بين الاشياء

بالزمان كان فيما بين اجزئه بالذات من غير افتقار الى زمان اخر فما قيل فيكون كل وجود واجبا اذلامعنى له سوى مايكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل و معنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشئ اما من ذاته كما فى الواجب او من غيره كما فى الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا على ان فى قولنا تحقق الاشياء بالوجود تسمحا فى العبارة اذ الوجود نفس تحقق الاشياء لاما به تحققها والمعنى ان تحقق الاشياء يكون عند قيام الوجود بها عقلا واتحادها به هوية اونختار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللاموجود وغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذى وجود كما ان السواد ليس بذى سواد والامر كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق فى المحل مالا تحقق له فى نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالماهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه فى العقل وقد يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم الاسود فدور او تسلسل واجتماع المثلين او اللااسود فتناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم اسود به لا باسواد قبله ليلزم محال وطريانه على محل لااسود يصير حال طريانه اسود من غير تناقض ولا كذلك حال الوجود مع الماهية لان الخصم يدعى ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضرورى فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا محيص سوى المنع والاستناد بان ذلك انما هو فى العروض الخارجى كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثانى بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما سيأتى من نفى الواسطة (قال فان قلت ٨) يريد تحقيق مذاهب الشيخ وسائر المتكلمين والحكماء على وجه لايخالف بديهة العقل فان الظاهر من مذهب الشيخ ان مفهوم وجود الانسان هو الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود فى العربية ولفظ هستى فى الفارسية الى غير ذلك من اللغات مشترك بين معان لاتكاد تتناهى من الموجودات ومن مذهب المتكلمين ان الوجود عرض قائم بالماهية قيام سائر الاعراض بمحالها ومن مذهب الحكماء انه كذلك فى الممكنات وفى الواجب معنى آخر غير مدرك للعقول وجميع ذلك ظاهر البطلان وذهب صاحب الصحايف الى ان منشأ الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن ذهب الى انه زائد على الماهية اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية اراد به الذات فعند تحرير المبحث يرتفع الاختلاف وهذا فاسد اما اولا فلان احتجاج الفريقين صريح فى ان النزاع فى الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون واما ثانيا فلان مفهوم الذات ايضا معنى واحد مشترك بين الذوات اشترك الوجود بين الموجودات من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع واما ثالثا فلان القول بان ذات الانسان نفس ذاته وماهيته مما لايتصور فيه فائدة فضلا عن ان يحتاج الى الاحتجاج عليه فنقول ادلة القائلين بان وجود الشئ زائد عليه لايفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشئ هو المفهوم من ذلك الشئ من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام العرض بالمحل فان هذا مما لايقبله العقل وان وقع فى كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشئ نفس ذاته لايفيد سوى ان ليس للشئ هوية وللعارض المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشئ هو المفهوم من ذلك الشئ فان هذا بديهى البطلان فاذن لايظهر من كلام الفريقين ولايتصور من المنصف خلاف فى ان الوجود زائد على الماهية ذهنا اى عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود لاعينا اى بحسب الذات والهوية بان يكون لكل منهما هوية

٨ لاخفاء فى ان ليس مفهوم الوجود مفهوم الانسان مثلا وليس لفظ الوجود وما يرادفه من جميع اللغات موضوعا بالاشتراك لمعان لاتكاد تتناهى واحتجاج الفريقين يشهد بان النزاع فى الوجود بمعنى الكون وليس نائيا عن ان الوجود كما يطلق على الكون يطلق على الذات على ان مفهوم الذات ايضا معنى مشترك فاوجه هذا الاختلاف قلت مضمون ادلة الجمهور ان ليس مفهوم الوجود مفهوم الماهية المتصفة به وادلة الشيخ ان ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احداهما بالاخرى كالجسم مع البياض فلا خلاف فى ان الوجود زائد ذهنا بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس لاعينا بان يكون الماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والبياض فعند التحرير لايبقى نزاع ويظهر ان جعل الاشتراك لفظيا مكابرة ولايتفرع على الوجود الذهنى سوى ان للمثبت ان يقول زائد فى العقل وعلى النافى ان يقول عقلا اوفى التعقل وليس له نفى التغاير العقلى والاشتراك المعنوى كما فى سائر المفهومات الكلية سيما المنفية فان التعقل عندهم لايقتضى الثبوت ولهذا جرت كلمة الجمهور بينهم على انه مشترك معنى زائد ذهنا متن

متميزة يقوم احداهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تحرير المبحث وبيان المراد ان الزيادة في التصور اوفي الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم من المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود وآخر هو الماهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لاتغاير ولاتمايز في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الاخر فيتحقق التمايز وفيه نظر لانه لانزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة فلا يجعلهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ونفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات كالاينفي تغاير مفهوم الانسان لمفهوم الفرس ومفهوم الامكان لمفهوم الامتناع ولااشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر ان لايقولوا الوجود امر زايد في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشترك عقلا وفي التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الآخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا (قال هذا في الممكن[٣]) يعني ان ما ذكر من عدم تحقق الخلاف في زيادة الوجود على الماهية ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر وفي كونه نفسها عينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية انما هو في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية بذاتها لوجودها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده اومحل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط لا بمعنى انه لايقوم بماهية ولو في العقل كما في وجود الممكنات وانما ذهبوا الى ذلك لاعتقادهم انه لوكان له ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى الماهية ولو في العقل وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه كون خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب مخالف لسائر الوجودات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم وهذا لايوجب التركيب ولاالافتقار كما انكم اذ جعلتموه ماهية موجودة فكونه اخص من مطلق الماهية والموجود لم يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتباري محض وحين اعترض بانه لم لايجوز ان تكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها امرا غير الوجود اجابوا بان المتحقق بنفسه الغني عما سواه لايجوز ان يكون غير الوجود لان احتياج غير الوجود في التحقق الى الوجود ضروري وحين اعترض بان الوجود مفهوم واحد لايتكثر ولايصير حصة حصة الا بالاضافة الى الماهيات كبياض هذا الثلج وذاك اذ لامعنى للمقيد سوى المطلق مع قيد الاضافة اجابوا بمنع ذلك بل الوجودات حصص مختلفة وحقائق متكثرة بانفسها لابمجرد عارض الاضافة تكون

---

[٣] واما في الواجب فعندنا له حقيقة يزيد عليها وجودها الخاص ذهنا كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته الوجود الخاص القائم بالذات المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات المعبر عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا اذ في الماهية مع الوجود شائبة التركيب والاحتياج ولاكذلك الوجود الخاص مع المطلق فانه كون خاص متحقق بنفسه قائم بذاته غني في التحقق عن المطلق وغيره وانما يقع المطلق عليه وقوع لازم خارجي غير مقوم ولا يتصور هذا في غير الوجود لان احتياجه في التحقق الى الوجود ضروري ومبنى هذا على ان الوجودات متخصصة متكثرة بانفسها مشتركة في عارض هو مفهوم الكون كنور الشمس والسراج وبياض الثلج والعاج لكن لما لم يكن لها اسام مخصوصة توهم ان تخصصها وتكثرها بمجرد الاضافة الى المحال كما في بياضات الثلوج متن

مما ثلة متفقة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان فى عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين فى العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين فى الامكان والوجود الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما فى اقسام الممكن واقسام العرض وغير ذلك توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصة حصة انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك والانصاف ان ماذكروا من الاختلاف بالحقيقة حق فى وجود الواجب والممكن ومحتمل فى مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود القار وغير القار واما فى مثل وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا (قال فان قلت ٣) لما لاح من كلام الفارابى وابن سينا ان حقيقة الواجب وجود خاص معروض للوجود العام المشترك المقابل للعدم على ما لخصه الحكيم المحقق اعترض الامام بان فيه اعترافا بكون وجود الواجب زائدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجود ابوجودين مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارضية وقد سبق ان النزاع فى الوجودات الخاصة لا المطلق ولما كان معنى صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة ان فى كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذى هو الكون فى الاعيان صرح بعض من حاول تلخيص كلام الحكماء بان الحصة من مفهوم الكون فى الاعيان زائد على الوجود المجرد المبدأ للممكنات الذى هو نفس ماهية الواجب فتأكد الاعتراض بان الوجود الخاص الذى هو الحصة من مفهوم الكون زائد على حقيقة الواجب كما فى الممكنات ويلزم منه ان يكون فى الواجب وجودان عارض ومعروض وفى الممكن كالانسان مثلا ماهية هو الحيوان الناطق ووجود هو الحصة من مفهوم الكون وامر ثالث هو ماصدق عليه الوجود وهو عارض للماهية معروض الحصة وهذا مما لم يقل به احد ولم يقم عليه دليل واذا اعتبرهنا بياض الثلج لزم ان يكون فيه بياض عارض هو الحصة من مفهوم البياض وآخر معروض لهذه الحصة عارض للثلج هو بياضه الخاص والجواب ان معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا ماصدق هو عليه من الوجودات المخالفة وكما لا نزاع لهم فى زيادة مفهوم الكون فكذا فى الحصة كيف وقد اتفقوا على ان حقيقة الواجب غير معلومة ومفهوم الكون معلوم بل بديهى وكذا قيد الوجوب مثلا وانما النزاع فى ان يكون لوجوده الخاص ماهية مغايرة له بحسب المفهوم كما فى الممكنات واذا تقرر انه لا معنى للحصة من مفهوم العام الا نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما فكل من قال بكون الوجود مقولا على الوجودات بالتشكيك وان المقول بالتشكيك لا يكون ماهية او جزء ماهية لما تحته بل عارضا فقد قال بان فى الممكن امرا وراء الماهية والحصة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص الذى به تحققه فى الاعيان بل نفس تحققه وكل دليل على ذلك فقد دل على هذا الا ان هذا التغاير انما هو بحسب العقل لا غير فليس فى الخارج للانسان مثلا امر هو الماهية وآخر هو الوجود فضلا عن ان يكون هناك وجودان على انا لو فرضنا كون وجوده زائدا على الماهية بحسب الخارج ايضا كما فى بياض الثلج لم يلزم ذلك لان مفهوم العام او الحصة منه صورة عقلية محضة ولو سلم فاتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضرورى فمن اين يلزم فى الانسان وجودان وفى الثلج بياضان (قال ثم ان جمعا ٨) قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة او مع الوجود لما فى ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص

٣ لو كان المطلق عارضا لها لكان فى كل منها حصة من مفهوم الكون كما هو شأن الاعراض العامة فتكون الحصة من مفهوم الكون زائدا على ما هو حقيقة الواجب كما فى الممكنات ويلزم فيه وجودان معروض وعارض وفى الممكن وجودان وماهية وعلى هذا فى الثلج بياضان وهذا مما يكذبه العقل والحس قلت لا نزاع لهم فى زيادة الحصة من مفهوم الكون على الوجود الخاص الذى هو حقيقة الواجب اذ لا فرق بين مفهوم الكون والحصص منه الا بمجرد اعتبار الاضافة وانما نزاعهم فى ان يكون له ماهية يزيد عليها الوجود الخاص فى التعقل وثبوته وبعد القول بالتشكيك فمغايرة الوجودات الحصص من مفهوم الكون ضرورى لكن بحسب العقل دون الخارج لما تقرر من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات على ان الحصص من مفهوم العام صور عقلية لا تحقق لها فى الاعيان فلا يلزم للممكن وجودان ولا فى الابيض بياضان متن

٨ من المتفلسفة والمتصوفة توهموا ان فى الوجود الخاص مع المطلق ايضا شائبة التركيب والاحتياج فذهبوا الى ان حقيقة الواجب هو مطلق الوجود وانه ليس معنى كليا يتكثر الى الجزئيات بل واحد بالشخص موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر فى الموجودات بواسطة الاضافات ومعنى قولنا الواجب موجود انه الوجود والممكن موجود انه ذو الوجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وادعوا ان قول الحكماء هو الوجود البحت ٨

لانه ان اخذ مع المطلق فمركب اومجرد المعروض فيحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه لوارتفع المطلق لارتفع كل وجود وحين اورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلى لاتحقق له فى الخارج وله افراد كثيرة لا تكاد تتناهى والواجب موجود واحد لاتكثر فيه اجابوا بانه واحد شخصى موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر فى الموجودات بواسطة الاضافات لابواسطة تكثر وجوداتها فانه اذا نسب الى الانسان حصل موجود والى الفرس فوجود آخر وهكذا وعلى هذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان اوالفرس اوغيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وهذا احتراز عن شناعة التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل وجود حتى وجود القاذورات واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا والا فتكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لاتحقق له الا فى الذهن ضرورى وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ لا تحقق للعام الا فى ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه فى تعقله واما اذا كان عارضا فلا وما ذكروا من انه لوارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه اى عدمه فيكون واجبا فمغالطة وانما يلزم الوجوب لوكان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل لان ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراده الذى هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الماهية والعلية والقابلية وغير ذلك فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشئ بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطأة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التى لاتحقق لها فى الاعيان ثم ادعى القائلون بكون الواجب هو الوجود المطلق ان فى مواضع من كلام الحكماء رمزا الى هذا المعنى منها قولهم الواجب هو الوجود البحت والوجود بشرط لا اى الوجود الصرف الذى لاتقييد فيه اصلا ومنها قولهم الوجود خير محض لان الشر فى نفسه انما هو عدم وجود اوعدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به اوغير مؤثر عنده فالوجود بالقياس الى الشئ العادم كماله قد يكون شرا لكن لالذاته بل لكونه مؤديا الى ذلك العدم بحيث لا عدم لاشر قطعا فالوجود البحت خير محض ومنها قولهم الوجود لايعقل له ضد ولامثل اما الضد فلانه يقال عند الجمهور لموجود مساو فى القوة لموجود آخر ممانع له والوجود وان فرضنا كونه موجودا بمعنى المعروضية للوجود فلايتصور ان يمانعه شئ من الموجودات وعند الخاص لمشارك شيئا آخر فى الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه والموضوع هو المحل المستغنى فى قوامه عن الحال ولايتصور ذلك للوجود اذ لاتقوم لشئ بدونه ولوسلم فلايتصور وجودى يعاقبه ولايجامعه ومنها قولهم الوجود ليس له جنس ولافصل لانه بسيط لاجزء له عينا ولاذهنا والا لزم تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجود الجزء على وجود الكل فى الخارج ان كان التركيب خارجيا وفى الذهن ان كان ذهنيا ولان جزءه ان كان وجودا اوموجودا لزم تقدم الشئ على نفسه وان كان عدما اومعدوما لزم تقوم الشئ بنقيضه ولان الجنس يجب ان يكون اعم ولااعم من الوجود اذما من شئ الا وله وجود وفى بعض المقدمات ضعف لايخفى واو سلم فغاية الامر اتصاف كل من الوجود والواجب بهذه المعانى ولا انتاج عن الموجبتين فى الشكل الثانى وتحقيقه ان لزوم هذه الامور للوجود لايوجب كونه الواجب مالم تتبين مساواتها للزوم ثم القول بكون الواجب هو الوجود المطلق ينافى تصريحهم بامور منها ان الوجود المطلق من المحمولات العقلية اى الامور التى يمتنع استغناؤها عن المحل عقلا ويمتنع حصولها فيه بحسب الخارج كالامكان والماهية بخلاف مثل الانسان فانه مستغن عن المحل

٨ وبشرط لا وهو الى ذلك وكذا قولهم الوجود خير محض لايعقل له ضد ولا مثل ولاجنس ولا فصل وانت خبير بان هذا ينافى تصريحهم بانه من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه خارجا من المعقولات الثانية اذ ليس فى الاعيان ماهو وجود بل انسان وسواد مثلا وانه ينقسم الى الواجب والممكن والقديم والحادث وانه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية والنوعية والجنسية وانه يقال على الوجودات بالتشكيك ووجوه فساد هذا الرأى اصولا وفروعا اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى

متن

ومثل البياض فان قيامه بالمحل خارجى ومنها انه من المعقولات الثانية اى العوارض التى تلحق المعقولات الاولى من حيث لايحاذى بهاامر فى الخارج كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية لانها امور تلحق حقايق الاشياء عند حصولها فى العقل وليس فى الاعيان شئ هوالوجود اوالذاتية او العرضية مثلا وانما فى الاعيان الانسان والسواد مثلا وههنا نظر من جهة ان ما انساق اليه البيان هو ان وجودات الاشياء من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية وكان الكلام فى الوجود المطلق ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان مفتقرا الى سبب فممكن والا فواجب والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا بالغير اوبالعدم فحادث والا فقديم ومنها انه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الانسان والفرس والجنسية كوجود الحيوان والنبات فان قيل الموضوع هوالمحل المستغنى فى قوامه عن الحال ولايتصور ذلك للوجود قلنا المراد ههنا مايقابل المحمول وهوالذى يحمل عليه الوجود بالاشتقاق ولوسلم فالقيام ههنا عقلى والماهية تلاحظ دون الوجود وهذا معنى استغنائه عن العارض وان كان لاينفك عن وجود عقلى وظاهر هذا الكلام ان وجودات الممكنات انما هى نفس الوجود المطلق تكثرت بالاضافة الى المحال وليست امورا متكثرة متخصصة بانفسها معروضة له وكان المراد ان الوجود المطلق يتكثر ماصدق هوعليه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات ومنها انه مقول على الوجودات بالتشكيك كما سبق وجميع ذلك مما يستحيل فى حق الواجب تعالى وتقدس وبالجملة فالقول بكون الواجب هوالوجود المطلق مبنى على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا فى الخارج ممتنع العدم لذاته ومستلزم لبطلان امور اتفق العقلاء عليها مثل كونه اعرف الاشياء مشتركا بين الوجودات مقولا عليها بالتشكيك معدودا فى ثوانى المعقولات وكون الواجب مبدأ لوجود الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما وردت به الشريعة (قال وما اعجب حال الوجود ٨) يتعجب من اختلافات العقلاء فى احوال الوجود مع اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب من حال الشئ ان تتبع ذاته فى الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم فى انه جزئى اوكلى فقيل جزئى حقيقى لاتعدد فيه اصلا وانما التعدد فى الوجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد اووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو والحق انه كلى والوجودات افراده ومنها اختلافهم فى انه واجب اوممكن فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين الى انه واجب على ماذكرنا وذلك هوالضلال البعيد ومنها اختلافهم فى انه عرض اوجوهر اوليس بعرض ولاجوهر لكونهما من اقسام الممكن الموجود وهذا هوالحق وفى كلام الامام مايشعر بانه عرض وبه صرح جمع كثير من المتكلمين وهو بعيد جدا لان العرض مالايتقوم بنفسه بل بمحله المستغنى عنه فى تقومه ولايتصور استغناء شئ فى تقومه وتحققه عن الوجود ومنها اختلافهم فى انه موجود اولا فقيل موجود بوجود هونفسه فلايتسلسل وقيل بل اعتبارى محض لاتحقق له فى الاعيان اذ لووجد فاما ان يوجد بوجود زائد فيتسلسل او بوجود هونفسه فلايكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه فى الوجود انه الوجود وفى غيره انه ذوالوجود ولانه اما ان يكون جوهرا فلايقع صفة للاشياء اوعرضا فيتقوم المحل دونه والتقوم بدون الوجود محال ولان ماذكر فى زيادة الوجود على الماهية من انا نعقل الماهية ونشك فى وجودها جار بعينه فى وجود الوجود فانا نعقل الوجود ونشك فى وجوده فلو وجد لكان وجوده زائدا وتسلسل وبهذا يتبين بطلان ماذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية الواجب نفس الوجود المجرد وذلك لانا بعد ما نتصور الوجود المجرد نطلب بالبرهان وجوده فى الاعيان فيكون وجوده زائدا ويتسلسل ولامخلص الا بان الوجود المقول على الوجودات اعتبار عقلى كما سبق وقيل الوجود ليس بموجود ولامعدوم بل واسطة على ماسيأتى ومنها اختلافهم

٨ اطبقوا على انه بديهى لااعرف منه ثم اختلفوا فى انه جزئى اوكلى واجب اوممكن عرض اولاعرض ولاجوهر موجود اواعتبارى لاتحقق له فى الاعيان اوواسطة وافراده عين الماهيات او زائدة ولفظه مشترك اومتواطئ اومشكك والله الهادى

متن

فان الوجودات الخاصة نفس الماهيات او زائدة عليها كما سبق ومنها الخلاف فى ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الاشعرى او متواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه اصلا او مشكك يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون لا على السواء وهو الحق (قال المبحث الثالث الوجود ٢) على مراتب اعلاها الوجود فى الاعيان وهو وجود المتأصل المتفق عليه الذى به تحقق ذات الشئ وحقيقته بل نفس تحققها ثم الوجود فى الاذهان وهو وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشئ بمعنى انها لو تحققت فى الخارج لكانت ذلك الشئ كما ان ظل الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر ثم الوجود فى العبارة ثم فى الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشئ وحقيقته مجازيان لان الموجود من زيد فى اللفظ صوت موضوع بازائه وفى الخط نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صورته نعم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود فى الاعيان والكل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق فالذهنى على العينى واللفظى على الذهنى والخطى على اللفظى فتحقق ثلاث دلالات اوليها عقلية محضة لا يختلف فيها بحسب اختلاف الاشخاص والاوضاع الدال ولا المدلول اذ بازاء لفظ عبر عن السماء فالوجود منها فى الخارج هو ذلك المشخص وفى الذهن هو الصورة المعينة المطابقة له والاخريان اعنى دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة الخط على اللفظ وضعيان يختلف فى الاولى منهما الدال بان يعين طائفة لفظا كالسماء وطائفة اخرى لفظا آخر كما فى الفارسية وغيرها لا المدلول لان الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف اللغات وتختلف فى الثانية اعنى دلالة الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعا والاختلاف فى الدال لا يختص بحالة اختلاف المدلول بل قد يكون مع اتحاده كلفظ السماء يكتب بصور مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات فى الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشئ بحيث يفهم منه شئ آخر فاذا اعتبرت فيما بين الصور الذهنية والاعيان الخارجية فلا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها فكان بمنزلة ان يقال يحصل من حصول الصور حصول الصور قلنا المراد انه اذا حكم على الاشياء كان الحاصل فى الذهن هو الصور ويحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية فانا اذا قلنا العالم حادث فالحاصل فى الذهن صورة العالم وصورة الحدوث وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود فى الخارج فان قيل نحن قاطعون بان الواضع انما عين الالفاظ بازاء ما نعقله من الاعيان وللدلالة عليها ولهذا يقول بالوضع والدلالة من لا يقول بالصور الذهنية نعم اذا لم يكن للمقول وجود فى الخارج كان المدلول هو نفس الصورة عند من يقول بها كالمعدوم والمستحيل قلنا مبنى هذا الكلام على اثبات الصورة الذهنية فانه مما يكاد يقضى به بديهة العقل ولما كان عند سماع اللفظ ترتسم الصورة فى النفس فيعلم ثبوت الحكم لما فى الخارج جعلوا الخارج مدلول الصورة والصورة مدلول اللفظ واما كون مدلول الخط هو اللفظ فظاهر والحكمة فيه قلة المؤنة حيث اكتفى بحفظ صور متعددة تترتب ترتب الحروف فى الالفاظ من غير احتياج الى ان يحفظ لكل معنى صورة مخصوصة (قال واستدل ٧) كون العلم بما لا تحقق له فى الاعيان مقتضيا لثبوت امر فى الذهن ظاهر يجرى مجرى الضروريات فمن ههنا زعم بعضهم ان انكار الوجود الذهنى انكار للامر الضرورى واستدل المثبتون بوجوه الاول انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له فى الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشئ لما لا ثبوت له فى نفسه بديهى الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنعات لتصح هذه الاحكام واذ ليس فى الخارج

٢ يتناول عينيا او ذهنيا او لفظيا او خطيا والاول متأصل يكون الوجود به حقيقة الشئ والثانى غير متأصل بمنزلة الظل من الجسم يكون الموجود به صورة الشئ والاخيران مجازيان يكون الموجود بهما اسم الشئ وصورة اسمه والكل لاحق دالة على السابق الا ان الاولى عقلية لا يختلف فيها الطرفان والاخريان وضعيتان يختلف فى اوليهما الدال فقط وفى ثانيهما الطرفان جميعا متن

٧ على تحقق الذهنى بانا نحكم ايجابا على ما لا ثبوت له فى الخارج كالممتنعات مع استحالة الاثبات لما لا ثبوت له وبانا نجد من المفهومات ما هو كلى يمتنع بكليته فى الخارج ومن القضايا حقيقية لا يقتصر الحكم فيها على الموجود فى الخارج واعترض بانه يكفى فى الايجاب تميز الموضوع عند العقل وهو معنى التعقل فيرجع الكل الى ان الفهم والتعقل يقتضى الثبوت فى العقل وفيه النزاع والجواب ان اقتضاء التعقل والتميز اضافة بين العاقل والمعقول ضرورى ولا تعقل الاضافة الا فى الصرف بل لا بد من ثبوت ما وذ ليس فى الخارج ففى العقل فان قيل يجوز ان يقوم بنفسه كالمثل المجردة لافلاطون والمعلقة لغيره او ببعض المجردات كصور الكائنات بالعقل الفعال عند الفلاسفة قلنا معلوم بالضرورة ان الممتنع بل المعدوم سيما ما ليس من قبيل الذوات لا يقوم بنفسه ولا ببعض المجردات بهويته بل بصورته وفيه المدعى من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة لا من جهة استلزامه ان المعقولات نوعا من التميز غير التميز بالهوية الخارجية سواء اخترعه العقل او لاحظه من محل اخر لان اقتضاء التميز الثبوت فى العقل اول المسئلة

متن

في الذهن وتقرير آخر ان من الموجبات مالا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن وما يقال انا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية فمعناه احكام ايجابية ولايرد عليه انه ان اريد الثبوت في الخارج فمحال او في الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يقال المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارجي والذهني لايستلزم ان يراد احدهما ليلزم المحال او المصادرة الثاني ان الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلي ثابت وليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج مشخص فيكون في الذهن الثالث ان من القضايا موجبة حقيقية وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج لانه قد لايوجد في الخارج اصلا كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لاتنحصر الاحكام في الافراد الخارجية كقولنا كل جسم متناه او حادث او مركب من اجزاء لاتتجزأ الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على جميع الافراد لايكون الا باعتبار الوجود في الذهن وفي المواقف مايشعر بان قولنا الممتنع معدوم قضية حقيقية وليس كذلك في اصطلاح القوم واعترض بانا لانسلم ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه قلنا معنى الايجاب ان ماصدق عليه الموضوع هو ماصدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول عند العقل بمعنى تصورهما فيكون مرجع الوجوه الثلاثة الى انا نتصور ونفهم امورا لاوجود لها في الخارج فتكون ثابتة في الذهن لان تعقل الشيء انما يكون بحصوله في العقل بصورته ان كان من الموجودات العينية والا فبنفسه وهذا نفس المتنازع لان القول بكون التعقل بالحصول في العقل انما هو رأي القائلين بالوجود الذهني والا لكان العلم بشيء ما كافيا في اثبات المطلوب والجواب انه لابد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات تعلق والتعلق بين العاقل وبين العدم الصرف محال بالضرورة فلابد للمعقول من ثبوت في الجملة ولما امتنع ثبوت الكليات بل سائر المعدومات سيما الممتنعات في الخارج تعين كونه في الذهن فان قيل في رد هذا الجواب ان المعقولات التي لا وجود لها في الخارج لايلزم ان تكون موجودة في الذهن لجواز ان تكون قائمة بانفسها كالمثل المجردة الافلاطونية على ماسيأتي في بحث الماهية وكالمثل المعلقة التي يقول بها بعض الحكماء زعما منهم ان لكل موجود شبحا في عالم المثال ليس بمعقول ولا محسوس على ماسيأتي في آخر المقصد الرابع او قائمة ببعض المجردات كما تدعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات في العقل الفعال وينبغي ان يكون هذا مراد الامام بالاجرام الغائبة عنا ولا قيام المعدومات بالاجسام مما لايعقل قلنا الكلام في المعدومات سيما الممتنعات ولاخفاء في امتناع قيامها بانفسها بحسب الخارج ولا بالعقل الفعال بهويتها اذ لا هوية للممتنع بل غاية الامر ان يقوم به تصورها بمعنى تعقله اياها وهو يستلزم المطلوب من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة في العاقل فترتسم الصورة في القوة العاقلة وهو المعني بالوجود الذهني ثم اذا كان طريق التعقل واحدا كان تعقل الموجودات ايضا بحصول صورها في العقل وذكر صاحب المواقف ان المرتسم في العقل الفعال ان كان الصور والماهيات الكلية يثبت الوجود الذهني اذ غرضنا اثبات نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترع العقل تلك الصور او لاحظها من موضع آخر كالعقل الفعال وغيره وفيه نظر لان غاية ذلك ان يكون للمعقولات تميز عند العقل بالصورة والماهية لكن كون ذلك بحصول الصورة في العقل هو اول المسألة (قال تمسك المانعون ٢)

ثم بان اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة وحصول السموات فيه بديهي الاستحالة وبانه لو وجد في الذهن مالاتحقق له في الخارج لوجد فيه لان الموجود في الموجود في الشيء موجود فيه ورد بان ذلك في الوجود المتأصل فالحاصل ما يقوم به هوية الحرارة لاصورتها والمحال حصول هويات السموات في الذهن لاصورها والحاصل في الذهن صورة المعدوم وفي الخارج هوية الذهن بخلاف وجود الماء في الكوز والكوز في الدار
متن

الا كان مبنى الوجود الذهنى على استلزام التعقل اياه اقتصر المسائمون على ابطال ذلك وتقريره من وجوه الاول لوكان تصور الشئ مستلزما لحصوله فى العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حارا و باردا وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين و اتصاف العقل بما هو من خواص الاجسام الثانى انه يلزم ان تحصل السموات بعظمها فى العقل عند تعقلها وفى الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقل المعدومات وجودها فى الخارج لكونها موجودة فى العقل الموجود فى الخارج مع القطع بان الموجود فى الموجود فى الشئ موجود فى ذلك الشئ كالماء الموجود فى الكوز الموجود فى البيت والجواب ان مبنى الكل على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذى به الهوية العينية وغير المتأصل الذى به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما تقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتى الحرارة والبرودة لا صورتيهما والذى علم بالضرورة استحالة حصوله فى العقل والخيال هو هويات السموات لا صورها الكلية او الجزئية والموجود فى الموجود فى الشئ انما يكون موجودا فى ذلك الشئ اذا كان الوجودان متأصلين و يكون الموجودان هويتين كوجود الماء فى الكوز والكوز فى البيت بخلاف وجود المعدوم فى الذهن الموجود فى الخارج فان الحاصل فى الذهن من المعدوم صورة والوجود غير متأصل ومن الذهن فى الخارج هوية والوجود متأصل و بالجملة فماهية الشئ اعنى صورته العقلية مخالفة لهويته العينية فى كثير من اللوازم فان الاولى كلية ومجردة بخلاف الثانية والثانية مبدأ للآثار بخلاف الاولى ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت فى الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الماهية فلا يرد ما يقال ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزمت المحالات والا لم تكن صورة لها (قال المبحث الرابع ٣)

قد اختلفوا فى ان المعدوم هل هو ثابت وشئ ام لا وفى انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا والمذاهب اربعة حسب الاحتمالات اعنى اثبات الامرين او نفيهما او اثبات الاول ونفى الثانى او بالعكس وذلك انه اما ان يكون المعدوم ثابتا اولا وعلى التقديرين اما ان يكون بين الموجود والمعدوم واسطة اولا والحق نفيهما بناء على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفى فكما ان المنفى ليس بثابت فكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين الثابت والمنفى فكذا بين الموجود والمعدوم واما الشيئية فتساوق الوجود بمعنى ان كل موجود شئ وبالعكس ولفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد فى المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة فى الصدق فيكونان متباينين ولهم تردد فى اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شئ فصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يعلم ان كان له تحقق فى الخارج او الذهن فموجود وثابت وشئ والا فمعدوم ومنفى ولا شئ واما المخالفون فمنهم من خالف فى نفى الواسطة واليه ذهب من اصحابنا امام الحرمين اولا والقاضى ومن المعتزلة ابوهاشم فقالوا المعلوم ان لم يكن له ثبوت اى فى الخارج لان مبنى الكلام على نفى الوجود الذهنى والا فالمعلوم موجود فى الذهن قطعا فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال فهو واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها وهى لا تكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود والمعدوم الا ذات لها صفة العدم والصفة لا يكون لها ذات فلا تكون موجودة ولا معدومة فلذا قيد بالصفة واحترز بقولهم بموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا و بقولهم لا موجودة عن الصفات

ظ الحاكا:

٣ الوجود يرادف الثبوت و يساوق الشيئية والعدم يرادف النفى فلا المعدوم ثابت ولا بينه و بين الموجود واسطة وخولف فى الامرين افرادا وجمعا فقيل المعلوم اما لا ثبوت له وهو المعدوم او له ثبوت باعتبار ذاته وهو الموجود او تبعا لغيره وهو الحال فهو صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فتحقق الواسطة وقال جمهور المعتزلة ان كان له كون فى الاعيان فموجود والا فمعدوم وان كان له تحقق فى نفسه فثابت والا فنفى والموجود اخص من الثابت والمنفى من المعدوم فالمعدوم قد يكون ثابتا ولا واسطة بينه و بين الموجود وقال بعضهم ان كان له كون فى الاعيان فاما بالاستقلال وهو الموجود او بالتبعية وهو الحال والا فمعدوم اما متحقق فى نفسه فثابت اولا فنفى فالمعدوم ثابت بينه و بين الموجود واسطة متن

الوجودية مثل السواد والبياض وبقولهم ولامعدومة عن الصفات السلبية قال الكاتبي وهذا الحد لايصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات حالتى الوجود والعدم قلنا انما تم هذا الاعتراض لوثبت ذلك من ابى هاشم والافمن المعتزلة من لايقول بالحال ومنهم من يقول بها الا على هذا الوجه ثم قال واول من قال بالحال ابوهاشم وفصل القول فيه بان الاعراض التى لاتكون مشروطة بالحيوة كاللون والرائحة لاتوجب لمن قامت به حالا ولاصفة الا الكون فانه يوجب لمحله الكائنية وهى من الاحوال واما الاعراض المشروطة بالحيوة فانها توجب بمحالها احوالا كالعلم للعالمية والقدرة للقادرية وزعم القاضى وامام الحرمين ان كل صفة فهى توجب للمحل حالا كالكون الكائنية والسواد الاسودية والعلم العالمية ومنهم من خالف فى نفى كون المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة حيث زعموا ان المعلوم ان كان له كون فى الاعيان فموجود والا فمعدوم ولاواسطة بينهما وباعتبار اخر المعلوم ان كان له تحقق فى نفسه وتقرر فثابت والا فنفى وكل ماله كون فى الاعيان فله تقرر فى نفسه من غير عكس فيكون الموجود اخص من الثابت وكل مالا تقرر له فى نفسه لاكون له فى الاعيان وليس كل مالاكون له لا تقرر له فيكون المنفى اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لامنفيا بل ثابتا ومنهم من خالف فى الامرين جميعا وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم ان كان له كون فى الاعيان فان كان له ذلك بالاستقلال فهو الموجود وان كان بتبعية الغير فهوالحال وان لم يكن له كون فى الاعيان فهوالمعدوم والمعدوم ان كان متحققا فى نفسه فثابت والا فنفى فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتا واثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة هوالحال وظاهر العبارة يوهم ان الثابت قسم من المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لانه يشمل الموجود والحال بخلاف المعدوم والمعدوم يشمل المنفى بخلاف الثابت وان كان المعدوم مباينا للمنفى على ماصرح به فى تلخيص المحصل من ان القائلين بكون المعدوم شيئا لايقولون الممتنع معدوم بل منفى كان الاولى فى هذا التقسيم ان يقال المعلوم ان لم يتحقق فى نفسه فنفى وان تحقق فان كان له كون فى الاعيان فاما بالاستقلال فموجود اوبالتبعية فحال وان لم يكن له كون فى الاعيان فمعدوم وفى التقسيم السابق انه ان لم يتحقق فنفى وان تحقق فثابت وح ان كان له كون فى الاعيان فموجود والا فمعدوم (قال لنا فى المقامين ٤) اى فى نفى ثبوت المعدوم وشيئيته ونفى الواسطة بين الموجود والمعدوم الضرورة فانها قاضية بذلك اذلايعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا اوخارجا ومن العدم الانفى ذلك والشيئية تساوق الوجود فالثابت فى الذهن او الخارج موجود فيه وكما لاتعقل الواسطة بين الثابت والمنفى فكذا بين الموجود والمعدوم والمنازع مكابر وجعل الوجود اخص من الثبوت والعدم من النفى وجعل الموجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا لها العدم لتكون الصفة واسطة اصطلاح لامشاحة فيه (قال واستدل ٧) منا من جعل نفى ثبوت المعدوم غير ضرورى فاستدل عليه بوجوه الاول لوكان المعدوم ثابتا لامتنع تأثير القدرة فى شئ من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا وجه اللزوم ان التأثير امافى نفس الذات وهى ازلية والازلية تنافى المقدورية واما فى الوجود وهو حال اما على المثبتين فالزاما واما على النافين فاثباتا بالحجة على ماسيأتى والاحوال ليست بمقدورة باتفاق القائلين بها ولان عدم توقف لونية السواد وعالمية من قام به العلم على تأثير القدرة ضرورى واما التمسك بانه لوكان مثل عالمية العالم ومتحركية المتحرك بالفاعل لامكن بدون العلم والحركة ويؤدى الى ابطال القول بالاعراض فلايخفى ضعفه. ثم نفى المقدورية لايستلزم ثبوت الازلية ليلزم ازلية الوجود بل ازلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما لايتوقف على غيرهما لانهم يجوزون الثبوت بلا علة او بعلة غير قادرة واجيب بمنع الحصر لجواز ان يكون

٤ الضرورة فانه لايعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا اوخارجا ومن العدم الا نفى ذلك ولايتصور بينهما واسطة
متن

٧ بوجوه الاول ان ثبوت المعدوم ينافى المقدورية لان الذات ازلية والوجود حال لايتعلق به قدرة الثانى ان العدم صفة نفى فيتنفى الموصوف به الثالث ان ثبوت الذوات عندكم ليس من الغير فيلزم تعدد الواجب الرابع انها غير متناهية مع ان الموجود منها متناه فالكل اكثر من الباقية على العدم بمتناه فتكون متناهية الخامس ان المعدوم ان كان مساويا للنفى اواخص منه لم يكن ثابتا وان كان اعم منه لم يكن نفيا صرفا والا لما بقى فرق بين العام والخاص بل ثابتا وهو صادق على النفى فيلزم ثبوته وهو محال ورد الاول بجواز ان يكون اتصاف الذات بالوجود حادثا بالقدرة فان قيل هو منفى والازم التسلسل واتصاف المعدوم بالوجود اجيب بمنع استحالة التسلسل فى الثابت واتصاف الثابت بالوجود والثانى بمنع الاولى ان اريد صفة هى نفى والتالى ان اريد صفة منفية والثالث بان الواجب مايستغنى عن الغير فى وجوده لا ثبوته والرابع بمنع ان ماهى مايزيد على الغير بمتناه بل اذا كان الغير متناهيا واثبات ذلك بالتطبيق بينه وبين الكل ضعيف والخامس بان عدم كونه نفيا صرفا لايستلزم كونه ثابتا صرفا بل قد وقد فلا يصدق الا بعض المعدوم ثابت فلا يلزم ثبوت المنفى فان قيل المراد انه لوكان اعم لكان متميزا عن الخاص فيكون ثابتا الزاما قلنا فرعوا اكثر المقدمات متن

تأثير القدرة فى اتصاف الذات بالوجود لايقال الاتصاف منتف اما اولا فلانه لو ثبت لكان له اتصاف بثبوت وتسلسل واما ثانيا فلما سبق من انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط والا لزم اتصاف المعدوم بالوجود لان الماهية بدون الوجود لاتكون بحسب الخارج الامعدومة اذ الماهية من حيث هى هى عامة فى التصور فقط لانا نجيب عن الاول بانه لو سلم زيادة اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف فلانم استحالة التسلسل فى الثابتات وانما قام الدليل عليه فى الموجودات وعن الثانى بانا لانم استحالة اتصاف المعدوم الثابت بالوجود وصيرورته عند الاتصاف موجودا بذلك الوجود كالجسم الغير الاسود يتصف بالسواد و يصير اسود بذلك السواد وانما يستحيل ذلك فيما ليس بثابت فى الخارج وهذا ماذكره الامام من ان القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة الوجود بمعنى انهم زعموا ان وجود السواد زائد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود وايضا لما اعتقدوا ان الوجود صفة تطرأ على الماهية وتقوم بها لم يتصور ذلك فى النفى الصرف انتج لهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود ويجوز العكس لان الماهية اذا كانت ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود نفسها والا لكان ثبوتها ثبوته وارتفاعها ارتفاعه الثانى ان المعدوم متصف بالعدم الذى هو صفة نفى لكونه رفعا للوجود الذى هو صفة ثبوت والمتصف بصفة النفى منفى كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت واجيب بانه ان اريد بصفة النفى صفة هى نفى فى نفسه وسلب حتى يكون معنى المتصف به هو المنفى فلانم ان كل معدوم متصف بصفة النفى وانما يلزم لوكان العدم هو النفى وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذى هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هى نفى شئ وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث مثلا فظاهر ان المتصف به لايلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الوجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثالث لوكانت الذوات ثابتة فى العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لامعنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب وتقريرهم انها لوكانت ثابتة فثبوتها اما واجب فيتعدد الواجب اوممكن فيكون محدثا مسبوقا بالنفى فتكون الذوات من حيث هى مسبوقة بالنفى وهو مع ابتنائه على كون كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى المسبوق بالنفى لاينفى كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غايته ان ثبوتها فى العدم مسبوق بنفيها واجيب بان الواجب مايستغنى عن الغير فى وجوده لا فى ثبوته الذى هو اعم الرابع ان الذوات الثابتة فى العدم غير متناهية عندكم وهذا محال لان القدر الذى خرج منها الى الوجود متناه اتفاقا فيكون الكل اكثر من القدر الذى بقى على العدم بقدر متناه وهو القدر الذى دخل فى الوجود فيكون الكل متناهيا بكونه زائدا على الغير بقدر متناه واجيب بانا لانم ان الزائد على الغير بقدر متناه يكون متناهيا وانما يكون كذلك لوكان ذلك الغير متناهيا وليس كذلك لان الباقية على العدم ايضا غير متناهية كالكل فان قيل هى اقل من الكل قطعا فينقطع عند التطبيق التناهى ويلزم تناهى الكل فالجواب النقض بمراتب الاعداد ومنع الزيادة والنقصان فيما بين غير المتناهيين ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها الخامس ان المعدوم اما مساو للمنفى او اخص منه او اعم اذ لاتباين لظهور التصادق فان كان مساويا له او اخص صدق كل معدوم منفى ولاشئ من المنفى بثابت فلاشئ من المعدوم بثابت وان كان اعم لم يكن نفيا صرفا والا لم يبق فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفى فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ماصدق عليه الامر الثابت ثابت وهو باطل ضرورة استحالة صدق احد النقيضين على الآخر هذا تقرير الامام على اختلاف

عباراته وقد اعتبر في بعضها النسب فيما بين العدم والنفي ثم قال واذا لم يكن العدم نفيا صرفا بل ثابتا وهو صادق على النفي انتظم قياس هكذا كل نفي عدم وكل عدم ثابت فكل نفي ثابت وهو ع واجيب عنه بعبارات محصلها انا لا نم انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان ثبوتيا محضا لجواز ان يكون مفهوما يكون بعض افراده ثابتا كالعدومات الممكنة و بعضها منفيا كالممتنعات وهذا القدر كاف في الفرق وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون النفي ثابتا وزعم صاحب المواقف ان الاستدلال الزامي تقريره انه لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم من النفي وكان متميزا عنه فكان ثابتا لان كل متميز ثابت عندكم وقد صدق المعدوم على النفي فيكون ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الوصف الثبوتي فهو ثابت ولا خفاء في ان الجواب المذكور لا يتأتى على هذا التقرير فمن اورده لم يتفطن لمراد المستدل وكون كلامه الزاميا فنقول الجواب المذكور انما ورد على تقرير الامام ولا اثر فيه لحديث الالزام على انه لو قصد ذلك لكانت اكثر المقدمات لغوا اذ يكفي ان يقال لو لم يكن المعدوم والنفي واحدا لكان النفي متميزا عنه وكان ثابتا على ان الحق انه لا تعلق لهذا الالزام بكون المعدوم ثابتا اذ يقال لو كان النفي مباينا للوجود كان متميزا عنه وكان ثابتا وليت شعري كيف جعل خصوص المعدوم مستلزما لكونه منفيا وعمومه مستلزما لكونه ثابتا مع قيام التميز في الحالين فان قيل على التقريرين لما كان زعم الخصم ثبوت المعدوم فاي حاجة للمستدل الى اثبات ذلك بالتكليف ليفرع عليه ثبوت النفي وهلا قال من اول الامر لو كان المعدوم ثابتا وهو صادق على النفي لزم ثبوته قلنا زعمه ان الذوات المعدومة الممكنة ثابتة ومقصود المستدل اثبات ان الوصف الذي هو المعدوم المطلق ثابت ليلزم منه ثبوت موصوفه والى هذا يشير قول المواقف لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم باعادة لفظ المعدوم دون ضميره الا ترى ان مآل كلامه انه لو كان المعدوم ثابتا لكان المعدوم ثابتا فلو لم يرد بالاول الموصوف وبالثاني الوصف لكان لغوا ومما يجب التنبه له ان المراد بالاعم في تقرير الامام ما يشمل العموم المطلق والعموم من وجه ليتم الحصر وفي تقرير المواقف يجوز ان يحمل على المطلق ويبين الملازمة بانه صادق على كل نفي (قال تمسك المخالف ٦) القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج تمسكوا بوجوه الاول انه متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومرادا فيتميز عن غير المراد ومقدورا فيتميز عن غير المقدور واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية بهذا وذاك والاشارة تقتضي ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى النفي الصرف الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي على ما سيأتي فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة والجواب عن الاول انه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد في الذهن فلا يفيد وعن الثاني انا لا نم كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتبار عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل ثم لا خفاء في ان الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها منفية قطعا وان مثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق من المركبات الخيالية متميز وممكن مع انها غير ثابتة وفاقا فيورد بالاول معارضة او نقض على الوجه الاول وبالثاني على الوجهين وقد يورد النقض بالاحوال من الوجود وغيره فانها مع تميزها ليست بثابتة في العدم اذ لا عدم لها ولا وجود لما سبق من ان الحال صفة للموجود لا موجودة ولا معدومة وفيه نظر لان قاعدة الخصم ليست سوى ان كل متميز ثابت في الخارج فان كان موجودا ففي الوجود او معدوما ففي العدم او لا موجودا ولا معدوما ففي تلك الحال والوجود وغيره من الاحوال ليس لها حالة العدم اصلا فمن اين يلزم ثبوتها في العدم الثالث ان معنى كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج ان السواد

٦ بوجوه الاول ان المعدوم متميز لانه معلوم ومراد ومقدور وكل متميز ثابت لان التميز انما يكون بالاشارة العقلية والاشارة الى النفي الصرف محال الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان ثبوتي قلنا كل من التميز والامكان عقلي يكفيه ثبوت المتميز والممكن في الذهن ولو اقتضيا الثبوت عينا لزم ثبوت الممتنعات لتميزها والمركبات الخياليات لتميزها وامكانها الثالث ان معنى ثبوت المعدوم ان السواد المعدوم مثلا سواد في نفسه اذ لو كان ذلك بالغير لزم ارتفاعه بارتفاع الغير فلا يبقى السواد الموجود سوادا ح قلنا نعم اذ كما ترتفع سواديته يرتفع وجوده فان قيل فلا يكون السواد سوادا وهو محال قلنا بمعنى السلب فيمتنع الاستحالة او بمعنى العدول بان تتصور ماهية السواد مع كونها لا سوادا فيمتنع الملازمة فان قيل السواد سواد وان لم يوجد الغير ضرورة ان لكل شئ ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ما عداه قلنا قطع النظر عن الشئ لا يوجب انتفاءه متن

المعدوم مثلا سواد في نفسه سواء وجد الغير اولم يوجد وبيانه ظاهر لانه لوكان كونه سوادا بالغير لزم ارتفاع كون السواد سوادا عند ارتفاع الغير واللازم باطل لانه يستلزم ان لايبقى السواد الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذى هو الموجب لكونه سوادا وهو محال والجواب انا لانم استلزامه لذلك وانما يلزم لوكان وجود السواد باقيا عند ارتفاع موجب السوادية وهو ممنوع لم لايجوز ان يكون ارتفاع ذلك الغير كما يوجب ارتفاع سواديته يوجب ارتفاع وجوده لكونه علة للوجود اولازمها فان قيل لو ارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سوادية السواد لزم ان لايكون السواد سوادا وهو بديهى الاستحالة قلنا ان اريد انه يلزم السلب اى ليس السواد المعدوم سوادا فلانم استحالته وان اريد العدول اى السواد المتقرر في نفسه لاسواد فلانم لزومه وانما يلزم لوكان السواد متقررا في نفسه حينئذ فان قيل لكل شئ ماهية هو بها هو ومع قطع النظر عن كل ما عداه لازما كان اومفارقا فيكون السواد سوادا سواء وجد غيره اولم يوجد قلنا لايلزم من هذا سوى ان يكون السواد سوادا نظر الى الغير اولم ينظر وقطع النظر عن الشئ لايوجب انتفاءه ليلزم كون السواد سوادا وجد الغير اولم يوجد وهذا كما انه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لامع انتفائه (قال هذا في الشيئية ٩) يعنى ان ماذكرنا من الاختلاف والاحتجاج انما هو في شيئية المعدوم بمعنى ثبوته في الخارج واما انه هل يطلق عليه لفظ الشئ حقيقة فبحث لغوى يرجع فيه الى النقل والاستعمال وقد وقع فيه اختلافات نظرا الى الاستعمالات فعندنا هو اسم للموجود لما نجده شايع الاستعمال في هذا المعنى ولانزاع في استعماله في المعدوم مجازا كما في قوله تعالى انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا لاينفى الاستعمال المجازى بل الحقيقى وماذكره ابو الحسين البصرى والنصيبى من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعلوم ويلزمهم ان يكون المستحيل شيئا وهم لايقولون به اللهم الا ان يمنع كون المستحيل معلوما على ماسيأتى او يمنع عدم قولهم باطلاق الشئ عليه فقد ذكر جارالله انه اسم لما يصح ان يعلم يستوى فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والذى لاقائل به هو كونه شيئا بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم لما ليس بمستحيل موجودا كان او معدوما وما نقل عن ابى العباس الناشى انه اسم للقديم وعن الجهمية انه اسم للحادث وعن هشام بن الحكم انه اسم للجسم فبعيد جدا من جهة انه لايقبله اهل اللغة ولاتقوم عليه شبهة لامن جهة وقوع استعماله في غير ماذكره كل منهم فان له ان يقول هو مجاز كما نقول نحن في مثل قوله تعالى انما امرنا لشئ وكون الاصل في الاطلاق هو الحقيقة مشترك الالزام فلابد من الرجوع الى امر آخر من نقل او كثرة استعمال او مبادرة فهم اونحو ذلك (قال احتج المثبتون للحال بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا ٨) لكان له وجود وتسلسل ولامعدوم والا لاتصف بنقيضه اى بما يصدق عليه نقيضه وذلك لان العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضا للوجود بل اخص منه وانما نقيضه اللاوجود واجاب صاحب التجريد بان الوجود لايرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلايكون احدهما ولايخفى مافيه من تسليم المدعى والاعتراف بالواسطة فان قيل الواسطة يجب ان تكون قسما من الثابت والوجود ليس بثابت كما انه ليس بمنفى وانما هو ثبوت وهذا كما ان كلا من الثبوت والنفى ليس ثابتا ولامنفيا ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما قلنا العذر اشد من الجرم لان ما ذكرنا قول بالواسطة بين الثابت والمنفى بارتفاع النقيضين واجاب الامام بانا نختار ان الوجود موجود ووجوده عينه لازائد ليلزم تسلسل الوجودات فامتيازه عن سائر الموجودات يكون بقيد سلبى هو ان لاماهية له وراء الوجود وقد يجاب بانا نختار انه معدوم واتصاف الشئ بنقيضه انما يمتنع

٩ بمعنى الثبوت العينى واما ان الشئ اسم للوجود او المعدوم او ما ليس بمستحيل او القديم او الحادث او غير ذلك فلغوى والمرجع الى النقل والاستعمال متن

٨ تسلسل ولامعدوم والا اتصف بنقيضه والقول بانه لايرد عليه القسمة اعتراف بالواسطة قلنا موجود ووجوده عينه او معدوم وانما يلزم الاتصاف بالنقيض لوكان الوجود عدما او الموجود معدوما الثانى الكلى ليس بموجود والا لكان متشخصا ولامعدوم والا لما كان جزأ الموجود وكذا حال كل جنس او فصل مع نوعه على انه لووجد يلزم في الاعراض قيام العرض بالعرض قلنا لاتركب في الخارج اذ ليس هنا شئ هو انسان واخر خصوصية زيد ولا في السواد شئ هو لون وآخر قابض للبصر وآخر مركب منهما يقوم واحد منهما بآخر على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل في شئ وانما التمايز في الذهن فثبت في الكلى والجنس متن

بطريق المواطأة مثل ان الوجود عدم والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق فمثل ان الوجود ذو عدم فلا نسلم استحالته فانه بمنزلة قولنا الحيوان ذو لا حيوان هو السواد والبياض وسائر مايقوم به من الاعراض والاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم او الخاص كوجود الواجب ووجود الانسان فموجود ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق او الحصة منه وليس له وجود آخر ليتسلسل فان اريد بكونه موجودا بوجود هو نفسه هذا المعنى فحق وان اريد بمعنى انه نفسه وجود فلابد فيه الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ماله الوجود هذا والحق ان الشبهة قوية الثاني ان الكلي الذي له جزئيات محققة مثل الانسان ليس بموجود والا لكان متشخصا فلا يكون كليا ولا معدوم والا لما كان جزأ من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم وايضا الجنس كالحيوان ليس بموجود لكليته ولا معدوم لكونه جزأ من الماهية الحقيقية كالانسان وايضا جنس الماهيات الحقيقية من الاعراض كلونية السواد ليس بمعدوم لما ذكر ولا بموجود لاستلزامه قيام العرض بالعرض قيل اى اللون بالسواد لانه المحمول طبعا وقيل بالعكس لان الجنس مقوم للنوع وقيل اى اللون بالفصل الذي هو قابض البصر مثلا لكونه المحمول وقيل بالعكس لكون الفصل مقوما للجنس والكل فاسد لان جزء المركب سيما المحمول عليه لايكون عرضا قائما به ولا بالعكس وكذا المحمول الاعم والنعت لايلزم ان يكون عرضا للموضوع بل يمتنع لان العرض لايكون محمولا على المحل الا بالاشتقاق وكذا المقوم للشيء بمعنى كونه داخلا في قوامه كالجنس للنوع او بمعنى كونه علة ليقومه ويحصله ماهية حقيقية كالفصل للجنس لايقتضي كون ذلك الشيء عرضا قائما به سيما اذا كان محمولا الا ترى ان الحيوان محمول على الانسان مقوم له ومحمول على الناطق خارج والناطق مقوم له علة لتحصله وكان الغلط من اشتراك لفظ العروض والقيام والى ما ذكرنا اشار في المتن بقوله على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل في شيء ولم يتعرض لمنع امتناع قيام العرض بالعرض لانه ربما ثبت بالدليل او يكون على طريق الالزام ولما كان ههنا تحقيق به يخرج الجواب عن هذا الوجه بالكلية جعلناه العمدة وهو ان ليس في الخارج تمايز بين الكلي والتشخص يحصل من تركيبهما الشخص ولا بين الجنس والفصل يحصل من تركيبهما النوع ليظهر ان ليس في الخارج شيء هو الانسان الكلي وآخر هو خصوصية زيد يتركب منهما زيد وكذا ليس في الخارج شيء هو اللون وآخر هو قابض البصر وآخر مركب منهما هو السواد ليلزم من قيام واحد من الثلاثة بآخر منها على مامر من التفصيل قيام العرض بالعرض بل في الوجود امر واحد وانما التركب والتمايز بحسب العقل فقط فلا يلزم منه الا كون الكلي او الجنس موجودا في الذهن ولا استحالة فيه وانا اتعجب منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد اللاموجود الذي هو نقيض الموجود ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذي ليس عندهم نقيض الموجود بل اخص منه (قال وانما يلزم الجهل[٢]) اعترض الامام على قولهم لاتمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل ان طابق الخارج عاد كلام مثبتي الحال وثبت المطلوب وان لم يطابق كان جهلا ولا عبرة به فاجيب بان الكلام في تصور الاجناس والفصول ولا حكم فيه تعتبر مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز فدفع بان مراده ان هذه التصورات بل الصور ان طابقت الخارج فذاك والا كان جهلا والجواب انه ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة هوية على حدة فلا نسلم لزوم الجهل على تقدير عدمها وانما يلزم لو اخذت في الذهن على انها لامور متمايزة في الخارج وان اريد بالمطابقة ان تكون بازائها هوية يكون المتحقق بها في الخارج تلك الهوية والمتحقق من تلك الهوية في الذهن تلك الصور فلا نسلم ان المطابقة تستلزم ان يكون

[٢] او اخذت في الذهن على انها صور لامور متمايزة في الخارج متن

هناك امور متمايزة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من امر واحد صورا مختلفة باعتبارات مختلفة على ماسيحقق فى بحث الماهية (قال ونوقض الوجهان بالحال ٤) تقرير الاول ان الاحوال لو كانت ثابتة لكانت متشاركة فى الثبوت متخالفة بالخصوصيات فكان ثبوتها زائدا عليها ضرورة ان مابه الاشتراك مخالف لمابه الامتياز وثبوتها ليس بنفى فيكون ثابتا ويتسلسل لماذكرتم فى الوجود وتقرير الثانى ان الحال قد يكون كليا محمولا على جزئيات ثابتة فان كان ثابتا كان متشخصا وان كان منفيا امتنع كونه جزأ من الثابت وكذا اذا كان جنسا لانواع واذا كان من اجناس الاعراض لزم قيام العرض بالعرض على ماذكرتم فماهو جوابكم فهو جوابنا فان قيل الحال لا تقبل التماثل والاختلاف لان ذلك من صفات الموجود فلايتحقق فيها مابه الاشتراك ومابه الاختلاف ليلزم زيادة ثبوتها ويتسلسل ولايتعين حال للكلية وآخر للجزئية او حال للمحالية وآخر للمحلية ليلزم ماذكرتم بخلاف الموجودات فانها قابلة لذلك باعتراف فكم وايضا لانسلم استحالة التسلسل فى الامور الثابتة وانما قام الدليل على استحالته فى الموجودات قلنا قبولها التماثل والاختلاف ضرورى لان المعقول من الشئ ان كان هو المعقول من الآخر فهما متماثلان والا فمختلفان وماقيل انهم جعلوا التماثل والاختلاف اماحالا او صفة وعلى التقديرين فلايقوم الا بالموجود ليس بشئ لان الصفة قد تقوم بالثابت وان لم يكن موجودا وان اريد انه حال او صفة موجودة فممنوع واستحالة التسلسل فى الامور الثابتة مماقام عليه بعض ادلة امتناع التسلسل على ماسيجئ واماماذكره الامام من انا لو جوزناه انسد ابطال حوادث لااول لها واثبات الصانع القديم فضعيف لانا لانجوزه فى الموجودات وبه يتم اثبات الصانع وتقرير القوم فى النقض بالحال ان الاحوال متخالفة بخصوصياتها ومتشاركة فى عموم كونها حالا ومابه المشاركة غير مابه الممايزة فيلزم ان يكون للحال حال آخر الى غير النهاية ودفعه الامام بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال آخر وذلك لانه لامعنى للحال الا مالايكون موجودا ولامعدوما وهو صفة سلبية فلايكون الاشتراك فيها اشتراكا فى حال ليلزم تسلسل الاحوال ورده الحكيم المحقق بان الحال عندهم ليس سلبا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولامعدوم ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولامعدوم فاذن الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التى يسمونها حالا وتشترك الاحوال فيه وهى لاتوصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين عندهم ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفان ذاتان لايفهم منهما معنى واحد والحال ليس بذات لانها التى تدرك بالانفراد والحال لاتدرك بالانفراد والمشترك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر اوليس (قال الثالث ٢) اى من وجوه اثبات الحال ان الايجاد ليس بموجود والا احتاج الى ايجاد له محتاج الى آخر وهكذا الى مالانهاية له ولامعدوم والا لما كان الفاعل موجدا لانه بعد صدور المعلول عنه لم يحصل له صفة وكان لم يكن قبل الصدور موجدا فكذا بعده لايقال ايجاد الايجاد عينه لانا نقول مثل هذا لايصح فى الامور الموجودة لان ذلك ايجاد للمعلول وهذا ايجاد للوصف الذى هو الايجاد والجواب انا نختار انه معدوم ولانسلم لزوم ان لايكون الفاعل موجدا فان صحة الحمل الايجابى لاتنافى كون الوصف الذى اخذ منه المحمول معدوما فى الخارج كما فى قولنا زيد اعمى فى الخارج واجتماع الضدين ممتنع فى الخارج مع ان كلا من العمى والامتناع معدوم فى الخارج (قال ولهم ٧) اى للقائلين بكون المعدوم شيئا والحال ثابتا على هذين الاصلين تفريعات مثل اتفاقهم على ان الذوات الثابتة فى العدم من كل نوع غير متناهية وعلى انه لاتأثير للمؤثر فى تلك الذوات لانها ثابتة فى العدم من غير سبب وانما التأثير فى اخراجها من العدم الى الوجود

٤ فان الاحوال متماثلة فى الثبوت متخالفة فى الخصوصيات فيزيد ثبوتها ويتسلسل وانها تحمل على جزئياتها فان كانت ثابتة تشخصت والا انتفت وعلى احوال هى اعراض فيقوم العرض بالعرض فان قيل الاحوال لاتقبل التماثل والاختلاف فلايزيد ثبوتها ليتسلسل ولايكون شئ منها كليا وحالا والآخر جزئيا ومحلا على ان التسلسل انما يمتنع فى الموجود دون الثابت قلنا قبول المفهومين التماثل والاختلاف ضرورى وامتناع التسلسل سيجئ

متن

٢ الايجاد ليس بموجود والا احتاج الى ايجاد آخر وتسلسل ولامعدوم والا لما كان الفاعل موجدا قلنا عدم مبدأ المحمول لايستلزم عدم الحمل فزيد اعمى مع ان العمى معدوم واجتماع الضدين ممتنع مع ان الامتناع معدوم

متن

٧ على الاصلين تفريعات مثل اتفاقهم على ان الذوات المتحققة فى العدم غير متناهية ولاتأثير للمؤثر فيها ولا تباين بينها وانه يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالحيوة والقدرة والعلم مع الشك فى وجوده

متن

وعلى انه لاتباين بين تلك الذوات بمعنى انهـا متساوية فى الذاتية وانما الاختلاف بالصفات لافى الحقيقة والالصح على كل ماصح على الاخر وهو باطل بالضرورة نعم افراد كل نوع متساوية فى الحقيقة وهو ظاهر وعلى انه يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحيوة مع الشك فى وجوده حتى يقوم عليه البرهان وذلك لانهم جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات الثبوتية واعترض بان هذا يستلزم جواز الشك فى وجود الاجسام بعد العلم باتصافها بالمتحركية والساكنية لجواز ان تتصف بذلك فى العدم فيحتاج وجودها الى دلالة منفصلة وذلك جهالة عظيمة والجواب بانا بعد ما نتصور ذاتا متصفة بتلك الصفات ونصدق بان صانع العالم يجب ان يكون كذلك يجوز ان نشك فى ان للعالم صانعا كذلك او بانا بعد العلم بان كل ما لو وجد كان صانع العالم فهو بحيث لو وجد كان متصفا بتلك الصفات يجوز ان نشك فى انه موجود فى الخارج ليس بشئ لانه لايتفرع حينئذ على كون المعدوم شيئا وثابتا فى الخارج بل يصح على قول النافين ايضا الا يرى انا نستدل على وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة بوجوب الوجود يفتقر التصديق بوجودها الى الدليل ونقطع بان شريك البارى ممتنع ومعناه ان الذات المتصفة بالوجود وسائر صفات الكمال المغايرة للبارى تعالى وتقدس تمتنع ان يوجد فى الخارج واعلم انهم وان جعلوا هذا التفريع متفقا عليه الا انه انما يصح على رأى القائلين بان للمعدوم صفة (قال واختلافهم ٢) من تفاريع القول بكون المعدوم شيئا اختلافهم فى ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالجوهر بالجوهرية والسواد بالسوادية الى غير ذلك وعما يتبع صفة الجنس كالحلول فى المحل التابع للسوادية مثلا فقال الجمهور نعم لانها متساوية فى الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها اما متماثلة فى العدم فتكون متماثلة فى الوجود لان ما بالذات لايزول بالعرض واما متخالفة فتكون بالصفات ضرورة اشتراكها فى الذاتية ولان التحيز اللازم للجوهر حالة الوجود ليس لانه ذات ولا لانه موجود والالكان لازما للعرض فتعين ان يكون لصفة يتصف بها فى العدم واجيب بان التساوى فى الذاتية لايمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقائق المشاركة فى الوجود وحينئذ لايرد شئ مما ذكروا وذهب ابو اسحق بن عياش الى انها فى العدم عارية عن جميع الصفات لانها لما كانت متساوية فى الذات فاختصاص بعضها بصفة معينة لايكون لذاته وهو ظاهر ولا لصفة اخرى والا لتسلسل بل لمباين ولايجوز ان يكون موجبا لان نسبته الى الكل على السواء فيكون مختارا وفعل المختار حادث فيلزم كون المعدوم موردا للصفات المتزايلة وهو باطل بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود والجواب انه يجوز ان يكون لذاته المخصوصة فظهر انه ينبنى كلام الطرفين على عدم التفرقة بين العارض الذى هو الذات المطلقة والمعروض الذى هو الذات المخصوصة ومنها اختلافهم فى ان التحيز هل يغاير الجوهرية فالجمهور على ان الجوهرية صفة تابعة للجوهر حالتى الوجود والعدم والتحيز وهو اقتضاء الجوهر حيزا ما صفة تابعة ثابتة للجوهر الموجود اى صادرة عن الجوهر بشرط الحدوث ويسمونه الكون وحصول الجوهر فى الحيز المعين ويسمونه الكائنية معلل بالتحيز بمعنى الكون وذهب الشحام والبصرى وابن عياش الى ان الجوهرية نفس التحيز اذ لامعنى للجوهرية الا التحيز بالذات ومنها اختلافهم فى ان المعدومية هل هى صفة ثابتة للمعدومات حالة العدم فاثبته ابو عبدالله البصرى ونفاه غيره لانها لافتقارها الى الذات ممكن فان كان علتها الذات او الفاعل الموجب من غير توسط الاختيار اصلا لزم دوامها فلا توجد الذات وان كان هى الفاعل بالاختيار ابتداء او انتهاء لزم حدوثها وهو محال ومنها اختلافهم فى ان الجواهر المعدومة هل هى اجسام فى العدم فنفاه الجمهور واثبته

٢ فى ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالسوادية وما يتبعها فى الوجود كالحلول فى المحل وان التحيز هل يغاير الجوهرية وان المعدوم هل له بكونه معدوما صفة وانه هل يمكن وصفه بالجسمية متن

﴿ ابو ﴾

ابوالحسين الخياط (قال ومثل تقسيم الحال ٤) من تفاريع القول بالحال تقسيمه الى حال هومعلل بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك كاونية السواد فانها لا تعلل بصفة في السواد وكذا وجود الاشياء ومنها تعليل اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا ودل ذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة لموجود ومنها تقسيمهم تلك الصفات في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اعني مجموع ما يتركب عنه البنية كالحيية وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اى الافراد كالجوهرية والوجود والكون والكائنية وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما يتبع العرض بشرط الوجود كالحلول في المحل (قال فان قلت ٦) لما كان بطلان القول بثبوت المعدوم في الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود جليا بل ضروريا وقد ذهب اليهما سيما الواسطة كثير من العلماء المحققين حاول التنبيه على ما يصلح مظنة للاشتباه في المقامين اما الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سيجيء فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لما رأوا فيه من شائبة التقرر والتحقق مع نفيهم الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا تفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان لها ماهيات تتصف بالوجود تارة وتتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الوجود كوجود الانسان وايجاد الله تعالى اياه وعالمية زيد ولونية السواد قد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن لهم سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما رأوا الموجود ان تتصف به سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد على انه او وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل جزموا بان لهذا النوع من المعاني تحققا ما في الخارج وليست بموجودة ولا معدومة بل واسطة وسموها بالحال توضيحه انه اذا صدر المعلول عن العلة فنحن نجد في كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور اعني الموجدية والوجود فلا تكون ح معدومة ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فتكون واسطة (قال واما ابتناء ذلك ٣) اقول ذكر صاحب المواقف على ما نطق به اصل النسخ انه يظن ظنا قريبا من اليقين ان مبنى اثبات الواسطة على انهم وجدوا من المفهومات ما يتصور عروض الوجود لها فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ومنها ما لا يتصور عروض الوجود لها اصلا كالاعتبارات العقلية التي تسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست متحققة ولا من شأنها التحقق فعندنا تقابل الوجود والعدم تقابل ايجاب وسلب وعندهم تقابل ملكة وعدم والحق ان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع لا يطلق عليه اصلا كما ذكره صاحب التلخيص لا اعم على ما قرره صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال حينئذ تكون ابعد عن الوجود من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونه قد تجاوز في التقرر والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزء الموجود كلونية السواد واما ثالثا فلانه ينافي ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي له تحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا لغيره او الكائن في الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا لغيره ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة تكون اقرب الى الوجود

---

٤ الى المعلل بصفة موجودة كالعالمية المعللة بالعلم وغير المعلل كلونية السواد وتعليل اختلاف الذوات بالاحوال الى غير ذلك متن

٦ بطلان ثبوت المعدوم والواسطة في غاية الجلاء فكيف ذهب على الكثير من العقلاء قلت كان مبنى الاول على ان السواد المعدوم مثلا سواد في الخارج لا يتعلق سواديته باسباب الوجود والثاني على ان من الصفات ما قام الدليل على انها ليست بموجودة ولا سبيل الى نفيها لاتصاف الموجود بها وجد فرض العقل اولم يوجد كالوجود والايجاد والعالمية واللونية فجزموا بانها لا موجودة ولا معدومة متن

٣ على انهم لم يجعلوا تقابل العدم والوجود تقابل السلب والايجاب بل العدم والملكة اذ العدم ارتفاع ما من شانه الوجود فجعلوا المفهومات الاعتبارية التي لا يتصور عروض الوجود لها لا موجودة ولا معدومة فانما يصح اذ لم يجعل الممتنع معدوما متن

من حيث ان التحقق بالنسبة حاصل له بالفعل (قال المبحث الخامس٢) قد اشتهر خلاف في تمايز
الاعدام فان اريد ان ليس التمايز امرا متحققا في الخارج اوليست للعدمات اوالمعدومات هويات
عينية متمايزة فضروري لايتصور فيه نزاع وان اريد ان ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند
العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر فباطل لان عدم العلة يوجب
عدم المعلول من غير عكس وعدم الشرط ينافي وجود المشروط وعدم المشروط لاينافي
وجود الشرط وعدم الضد عن المحل يصحح طريان الضد الآخر بخلاف عدم غير الضد ولما
لم يكن التمايز الا بحسب العقل الذي وقع الخلاف في انه هل هو وجود ذهني ام لا ذهب صاحب
المواقف الى ان الخلاف في تمايز الاعدام فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن اثبته نفاه لان
التمايز لايكون الا في العقل اي بحسب التعقل والتصور فان كان ذلك بوجود في الذهن على ماهو
رأى المثبتين لم يتصور معدوم مطلقا اي معدوم ليس له شائبة الوجود لان كل متصور فله
وجود ذهني فلايكون التمايز الا للموجودات ومن نفاه اثبته لان الاعدام وليست لها شائبة
الوجود متمايزة في التصور وانت خبير بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني
يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها فالاولى ان يقال
في بيان التفرع انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن
اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني وان كانت هي
اعداما في انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا (قال والعدم قد يعرض
لنفسه٣) لما كان الحكم بتمايز الاعدام في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز ح يكون للموجودات
الذهنية على ماهو رأى المحققين من الحكماء والمتكلمين حاول التنبيه على الجواب بذكر مسائل
تدل على ان العدم بالذات لاينافي الوجود باعتبار منها ان العدم يعرض لنفسه بان يتصور
العدم المطلق الذي هو نفي الكون في الاعيان ثم يزول ذلك عن الذهن فيكون ذلك عروضا
للعدم على ماهو عدم في نفسه وان كان موجودا من حيث حصوله في الذهن ومنها ان زوال
العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث
كونه نفيا له وسلبا ومنها ان المعدوم المطلق اعني ما ليس له ثبوت في الخارج ولاصورة في العقل
ثابت من حيث انه متصور فيصح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وقسيم للثابت من حيث ذاته
فيمتنع الحكم عليه لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه في الجملة فان قيل فما لايكون ثابتا بوجه من
الوجوه من حيث انه لا ثابت يمتنع الحكم عليه والحكم بامتناع الحكم حكم فيتناقض قلنا صحة
الحكم عليه بامتناع الحكم ليست من جهة انه لاثابت بل من جهة انه متصور ثابت في العقل
وامتناع الحكم من جهة انه لاثابت في نفسه وبحسب مفهومه ولاتناقض لاختلاف الجهتين
وهذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء مشروط بتصوره بوجه ما
وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا لا شيء مما انتفى فيه هذا الشرط كالمجهول مطلقا يصح
الحكم عليه ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط واللازم باطل لان موضوع هذه السالبة
ان كان ثابتا معلوما بوجه ما صح الحكم عليه في الجملة فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم اصلا
وان كان مجهولا مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم حكم فتناقض لان بعض المجهول المطلق صح
الحكم عليه وقد يجاب بان القضية مشروطة اي لايصح الحكم ما دام مجهولا مطلقا وهي
لاتناقض المطلقة وهو مدفوع بادنى تغير وهو ان يقيد انتفاء الشرط بالدوام اي ما يكون
مجهولا مطلقا دائما لايصح الحكم عليه دائما او يعتبر امكان التصور فيقال لو كان الحكم على
الشيء مشروطا بتصوره لكان مشروطا بامكان تصوره ضرورة فيلزم ان لايمكن الحكم على ما لايمكن

٢ للاعدام تمايز في العقل لاختصاص
.. عدم المعلول بالاستناد الى عدم
العلة وعدم الشرط بمنافاة وجود
المشروط وعدم الضد بتصحيح
وجود الآخر منه

٣ بان يعقل فيغفل عنه فيكون نوعا
من العدم باعتبار ومقابلا له باعتبار
كما ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار
فيصح الحكم عليه قسيم له باعتبار
فيمتنع فان قيل فمن حيث انه ليس
بثابت يمتنع الحكم عليه وهذا حكم
قلنا نعم لكن من حيث انه ثابت
ولاتناقض لاختلاف الاعتبارين
وكذا الحكم بامتناع الحكم على المجهول
المطلق واللاممكن التصور منه

تصوره اصلا والحكم بعدم الامكان حكم وبالجملة فالشبهة مما يورد فى مواد كثيرة مثل قولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وليس باسم وما لا يتصور اصلا ليس بكلى الى غير ذلك فينبغى ان يكون الجواب حاسما للمادة وحاصله ان الموضوع فى امثال هذه القضايا متعدد فالمجهول المطلق من حيث ذاته يمتنع الحكم عليه ومن حيث كونه متصورا محكوم عليه وضرب من حيث ذاته فعل ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم وهكذا وقد يقال فى بيان بطلان قولنا لاشئ من المجهول مطلقا يصح الحكم عليه ان كل مجهول مطلقا فهو شئ اولاشئ وممكن اولا ممكن وبالجملة فاما ثابت اوليس بثابت ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين وفيه منع ظاهر وهو انالانم صدق شئ من هذه القضايا وانما يلزم ارتفاع النقيضين او سلبا عن شئ واحد وههنا كما لا سلب لا ايجاب لان كلا منهما حكم مشروط بتصور الموضوع فلذا بينه القوم بطريق الترديد على ما ذكرنا (قال وبالجملة ٨) فلا حجر زيادة تعميم لتصرفات العقل واعتباراته يعنى ان له ان يعتبر النقيضين من المفردات كالموجود واللاموجود او من القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود ويحكم بينهما بالتناقض بمعنى امتناع صدق المفردين على شئ واحد وامتناع صدق النقيضين فى نفس الامر فيكون النقيضان موجودين فى العقل وان كان احدهما عبارة عما لا وجود له اصلا وله ان يعتبر عدم كل شئ حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعى ثبوته فيكون هذا جامعا بين وجوده وعدمه لكن احدهما بحسب الذات والآخر بحسب التصور وله ان يعتبر تقسيم الموجود الى ثابت فى الذهن وغير ثابت فيه فيكون اللاثابت فى الذهن قسيما للثابت فيه بحسب الذات وقسما منه باعتبار كونه متصورا وكذا فى تقسيمه الى ممكن التصور واللاممكن التصور يكون الثانى قسيما من ممكن التصور بل من المتصور وله ان يحكم بالتمايز بين الثابت فى الذهن واللاثابت فيه وكذا بين ممكن التصور واللاممكن التصور مع انه يستدعى ان يكون للمتمايزين هويتان عند العقل ولا هوية اللاثابت فى العقل واللاممكن التصور فيكون كل منهما لاهوية له عند العقل من حيث الذات وله هوية عنده من حيث التصور وهذا كما انه يعتبر الهوية واللاهوية ويحكم بينهما بالتمايز فتكون اللاهوية قسيما للهوية بحسب الذات وقسما منها باعتبار ثبوتها فى العقل ولاتناقض فى شئ من ذلك وهذه اصول يستعان بها على حل كثير من المغالط (قال المبحث السادس كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا ٩) كما فى قولنا الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كما فى قولنا الانسان يوجد كاتبا او يعدم او بين غيرهما كما فى وجود زيد فى الزمان او المكان وفى الاعيان او الاذهان والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فيهما فلذا قلنا ولابد فى حمل الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بان هذا ذاك للقطع بان هذا لا يصح فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد فائدة يعتد بها وهى ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات ولوجود القطع بعدم الفائدة فى مثل الارض ارض والسماء سماء فان قيل ان اريد الاتحاد فى الوجود الخارجى فرب موجبة لا وجود لطرفيها فى الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك البارى ممتنع والوجوب ثبوتى والامكان اعتبارى والجنس مقوم للنوع والنوع كلى والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان منع ايجاب بعضها فلا كلام فى البعض وان اريد الاعم ليتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير فى المفهوم مع الاتحاد فى الوجود الذهنى اذلا معنى للوجود فى الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات والهوية والوجود هو ان يكون ما صدق عليه عنوان

٨ لا حجر فى تصورات العقل فله ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ويعتبر عدم كل شئ حتى نفسه ويقسم الموجود الى ثابت فى الذهن وغير ثابت فيه والى ممكن التصور واللاممكن التصور ويحكم بالتمايز بينهما فيكون كل من اللاثابت واللاممكن التصور لاهوية له من حيث الذات مع ان له هوية من حيث الثبوت فى العقل كالهوية واللاهوية
متن

٩ وقد يقع رابطة ولابد فى حمل الايجاب من اتحاد الطرفين هوية ليصح وتغايرهما مفهوما ليفيد
متن

الموضوع هو بعينه مايصدق عليه مفهوم المحمول من غيران ينفرد كل بوجود بل يكون موجودا واحدا عينيا كما فى القضايا المعتبرة فى العلوم سيما اذا اخذت بحسب الحقيقة او الخارج او ذهنيا كما فى القضايا الذهنية على ماقالوا ان معنى قولنا المثلث شكل هو ان الذى يقال له المثلث هو بعينه الذى يقال له الشكل وهذا هو المراد بقولهم المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم للقطع بانه لو اريد ان ذات الموضوع نفس مفهوم المحمول لم يستقم ولم يتكرر الوسط فى الشكل الاول فلم ينتج كما اذا اخذت القضية طبيعية المحمول او الموضوع كقولنا جزء مفهوم الانسان ناطق وكل ناطق ضاحك وقولنا بعض النوع انسان ولاشئ من الانسان بنوع مع كذب النتيجة لان المعتبر عندهم فى الاحكام من الموجبة المعنى الذى ذكرنا وهذه ليست كذلك وبالجملة فمعنى الايجاب فى الذهنيات ان المعقول الاول الذى يصدق عليه فى الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذى يصدق عليه مفهوم المحمول من غير تعدد فى ذاته ووجوده العقلى وانما التعدد فى مفهوميهما اللذين كلاهما او احدهما من ثوانى المعقولات فمعنى قولنا شريك البارى ممتنع ان مايصدق عليه فى الذهن انه شريك البارى يصدق عليه فى الذهن انه ممتنع الوجود فى الخارج وعلى هذا فقس (قال ولايلزم فى حملهما على الماهية ٢) قد يتوهم انه كما لا واسطة بين الوجود والعدم لا واسطة بين اعتبارهما فالماهية المحمول عليها الوجود اما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة ان يقال الماهية الموجودة موجودة واما مع اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة ان يقال الماهية المعدومة موجودة وكذا فى حمل العدم بل كل وصف كقولنا الجسم اسود فان الموضوع اما مع اعتبار المحمول فلغو ومع اعتبار عدمه فتناقض فازال ذلك الوهم بان الموضوع وان كان لا يخلو عن المحمول او نقيضه وجودا كان او عدما او غيرهما لكن لا يلزم ان يعتبر فيه احدهما وانما يجئ تقيده من قبل الحمل فان حمل عليه الوجود كان موجودا او العدم فمعدوما او السواد فاسود او البياض فابيض من غير ان يعتبر معه شئ من ذلك وكذا الثبوت الذهنى وان كان لازما من جهة ان الحكم على الشئ يستدعى تصوره وهو ثبوت ذهنى لكن لا يلزم اعتباره فى الموضوع لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار الاوصاف لازمة كانت او مفارقة فليس معنى قولنا الماهية موجودة ان الماهية الثابتة فى الذهن موجودة حتى لو كان المحمول هو الثبوت الذهنى او نفيه لم يكن لغوا او تناقضا الا بالنسبة الى من يعلم ان المحكوم عليه متصور البتة وان التصور ثبوت ذهنى (قال ولايشترط ٩) يعنى ان الحكم قد يكون صحيحا اى حقا وصدقا وقد يكون فاسدا اى باطلا وكذبا وان كان غالب استعمال الصدق والكذب فى الاقوال خاصة وليست صحة الحكم مطابقته لما فى الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم فى الخارج كما فى الحكم بالامور الذهنية على الامور الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتبارى ومقابل للامتناع واجتماع النقيضين ممتنع وكقولنا الانسان ممكن او اعمى ولايكفى المطابقة لما فى الاذهان لانه قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فيلزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما فى اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا بل المعتبر فى صحة الحكم مطابقته لما فى نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج اى خارج ذات المدرك والمخبر ومعناه مايفهم من قولنا هذا الامر كذا فى نفسه او ليس كذا اى فى حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشان والشئ وبالنفس الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما لا ذات له ولا شيئية فى الاعيان كالمعدومات سيما الممتنعات فالجواب اجمالا انا نعلم قطعا ان قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما فى نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم يعلم كيفية تلك المطابقة بكنهها ولم يتمكن من تلخيص العبارة فيها وتفصيلا ان المطابقة اضافة يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء فى ان العقل عند ملاحظة المعنيين

---

٢ اعتبار الوجود او العدم فيهما لياغوا ويتناقض كما ان فى حمل الاسود على الجسم لا يعتبر فيه السواد وعدمه وانما يجئ ذلك من قبل المحمول وكذا الثبوت الذهنى وان كان لازما
متن

٩ فى صحة الحكم المطابقة لما فى الاعيان اذ قد لا يوجد فيها الطرفان ولايكفى المطابقة لما فى الاذهان اذ قد يرتسم فيها الكواذب بل المعتبر المطابقة لما فى نفس الامر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا فى نفسه اى فى حد ذاته مع قطع النظر عن حكم الحاكم وتفسيره بما فى العقل الفعال بعيد جدا اذا قصد بيان المفهوم لانه قد يقع التصديق ممن لا يعرفه بل ينكره واما الاعتراض بانه لا يشمل علمه ولا العلم السابق عليه ولا العلم بالجزئيات فيمكن دفعه
متن

والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعد ومات تجد بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية اوسلبية تقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انهما نتيجة الضرورة اوالبرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والمخبر هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا عند من يجعله اعم مما في الاعيان على ماينا فصحة هذه النسبة تكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة او الملفوظة من زيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة على وفقها في الايجاب والسلب ولما لم تتصور للنسبة المسماة بالواقع وما في نفس الامر سيما فيما بين المعد ومات حصول الا بحسب التعقل وكان عندهم ان جميع صور الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة في جوهر مجرد ازلى يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال و يستدل على وجوده بان الاحكام مع اشتراكها في الثبوت الذهني منها ما هو مطابق لما في نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك فللاول متعلق خارج عن الذهن يطابقه ما في الذهن ولان من الاحكام ما هو ازلى لا يلحقه تغير اصلا ولا خروج من قوة الى فعل ولا يتعلق بوضع او زمان او مكان مع ان المطابقة لما في نفس الامر في الكل معنى واحد لزم ان يكون ذلك المتعلق الخارجي مرتسما في مجرد ازلى مشتمل على الكل بالفعل وليس هو الواجب لامتناع اشتماله على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل فتعين العقل الفعال ثم قال وهو الذى عبر عنه في القرآن المجيد باللوح المحفوظ والكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وانت خبير بان ما ذكره مع ضعف بعض مقدماته مخالف لصريح قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب الآية فليته سكت عن التطبيق ثم القول بان المراد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال باطل قطعا لان كل احد من العقلاء يعرف ان قولنا الواحد نصف الاثنين مطابق لما في نفس الامر مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسامه بصور الكائنات بل مع انه ينكر ثبوته و يعتقد انتفاءه على ما هو رأى المتكلمين وكأن المراد ان ما في نفس الامر على وجه يعم الكل ولا يحتمل النقيض اصلا هو ما في العقل الفعال وان تغايرا بحسب المفهوم وقد يقال لو اريد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال امتنع اعتبار المطابقة لما في نفس الامر في علم العقل الفعال لعدم الاثنينية وفي العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشىء لما لا تحقق له معه وفي العلم بالجزئيات مثل هذا الحرف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل ويمكن الجواب عن الاول بان صحة الحكم الذى في نفس الامر لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشىء مع ما هو متأخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذى هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب على انهم لا يثبتون له او لا الا تعقل ذاته وهو عين ذاته وعن الثالث بان ارتسام الجزئى في العقل على الوجه الكلى كاف في المطابقة (قال الفصل الثاني في الماهية ٢) وهى لفظة مشتقة من ما هو ولذا قالوا ماهية الشىء ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو ولا خفاء في ان المراد بما هو الذى تطلب الحقيقة دون الوصف اوشرح الاسم وتركوا التقييد اعتمادا على انه المتعارف واحترازا عن ذكر الحقيقة في تفسير الماهية ومنهم من صرح بالقيد فقال الذى يطلب به جميع ما به الشىء هو هو وانت خبير بان ذلك بعينه معنى الماهية وان هذا التفسير لفظى فلا دور وقد يفسر بما به الشىء هو هو ويشبه ان يكون هذا تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون الشىء موجودا لا ما به يكون الشىء ذلك الشىء فما تصور

٢ وفيه مباحث المبحث الاول ماهية الشىء ما به يجاب عن السؤال بما هو ويفسر بما به الشىء هو هو ولا ينتقض بالفاعل اذ به وجود الشىء لا هو وهى باعتبار التحقق تسمى ذاتا وحقيقة وباعتبار التشخص هوية ومن

حقيقة المثلث وان لم نعلمه وجودا ولا فاعلا و بالجملة فبني هذا التفسير على ان نفس الماهية ليست بجعل الجاعل على ماسيجيء بيانه ثم الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته بل ماهيته اي مايتعقل منه و اذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ماصدقت عليه الماهية من الافراد (قال وتغاير عوارضها ٤) اي ماهية الشيء وحقيقته مغاير جميع عوارضه اللازمة و المفارقة كالفردية للثلاثة والزوجية للاربعة وكالمشي للحيوان والضحك للانسان ضرورة تغاير المعروض والعارض ولهذا يصدق على المتنافيين كالانسان الضاحك وغير الضاحك فهي في نفسها ليست شيئا من العوارض ولو على طرفي النقيض كالوجود والعدم والحدوث والقدم والوحدة والكثرة وانما ينضم اليه هذه العوارض فيكون موجودا ومعدوما حادثا وقديما واحدا وكثيرا الى غير ذلك وتقابل تلك الهيئات يعرض لها تقابل الافراد بتقابل الاوصاف فلا يصدق الانسان الواحد على الانسان الكثير و بالعكس ولا الجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا القياس فحيث يحمل بعض العوارض على الماهية من حيث هي هي كما يقال الاربعة من حيث هي هي زوج اوليست بفرد يراد ان ذلك من عوارض الماهية ولوازمها ومقتضياتها من غير نظر الى الوجود ولو لم يرد ذلك لم يصح الا حمل الذاتيات فالاربعة من حيث هي هي ليست الا الاربعة ولهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض فقيل الاربعة من حيث هي هي زوج او ليست بزوج كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم حرف السلب على الحيثية مثل ان يقال ليست من حيث هي بزوج ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ولا يصح ان يقال هي من حيث هي زوج او ليست بفرد اوليست هذا ولا ذاك بتقديم الحيثية لدلالته على ان ذلك الثبوت او السلب من ذاتياتها والتقدير انهما من العوارض واما اذا اريد بتقديم الحيثية ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح في مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج اوليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك اوليس بضاحك فما ذكر في المواقف من ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب وهو باطل ليس على اطلاقه وقال الامام ولو سئلنا بموجبتين هما في قوة النقيضين كقولنا الانسان اما واحد او كثير لم يلزمنا ان نجيب البتة بخلاف ما اذا سئلنا بطرفي النقيض لان معنى السؤال بالموجبتين انه اذا لم يتصف بهذا الموجب اتصف بذاك والاتصاف لا يستلزم الاتحاد بل يستلزم التغاير وهذا ماقال في المواقف لو سئلنا عن المعدولتين فقيل الانسانية من حيث هي (ا) او لا (ا) لم يلزمنا الجواب ولو قلنا لا هذا ولا ذاك اي ليست من حيث هي (ا) ولا لا (ا) بتقديم الحيثية لم يصح ولا يخفى ما في لفظ المعدولتين من العدول عن الطريق فان قولنا هذا (ا) ليست من المعدولة في شيء وكذا قولنا هذا واحد اي لا كثير وكثير اي لا واحد و بصير اي لا اعمى واعمى اي لا بصير لم يقل احد بكونها معدولة و في قولنا تتقابل بتقابلها اشارة الى جواب سؤال تقريره ان الانسانية التي في زيد ان كانت هي التي في عمرو لزم ان يكون الشخص الواحد في آن واحد في مكانين وموصوفا بوصفين متضادين وان كانت غيرها لم تكن الماهية امرا واحدا مشتركا بين الافراد وتقرير الجواب انها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب الهوية ولا يمتنع كون الواحد لا بالتشخص في امكنة متعددة ومتصفة بصفات متقابلة بل يجب في طبيعة الاعم ان يكون كذلك (قال المبحث الثاني الماهية قد تؤخذ بشرط ٨) مقارنة العوارض وتسمى المخلوطة و الماهية بشرط شيء ولا خفاء في وجودها كزيد و عمرو من افراد ماهية الانسان و قد تؤخذ بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا ولا خفاء في امتناع وجودها في الاعيان لان الوجود من العوارض وكذا التشخص وفي الاذهان ايضا سواء اطلقت

٤ اللازمة والمفارقة وتتقابل بتقابلها فحيث يقال الاربعة من حيث هي زوج اوليست بفرد يراد ان ذلك من مقتضيات الماهية والا فهي من حيث هي ليست الا هي حتى لو قيل الاربعة من حيث هي زوج اوليست بزوج او هي زوج او فرد قلنا ليست من حيث هي بزوج ولا فرد بمعنى ان شيئا منهما ليس نفسها ولا داخلا فيها او لا يصح هي من حيث هي زوج اوليست بفرد او لا هذا ولا ذاك متن

٨ شيء وتسمى المخلوطة ولا خفاء في وجودها وقد تؤخذ بشرط لا شيء وتسمى المجردة ولا توجد في الاذهان فضلا عن الاعيان وان قيدت اللواحق بالخارجية لان الكون في الذهن يلحقها في نفسها وان لم يتصوره العقل ولم يجعله وصفا لها وما يقال من ان للعقل ان يلاحظها وحدها او يعتبرها مجردة عن جميع ماعداها حتى عن الكون في الذهن لا يقتضي تجردها وان اكتفى بمجرد اعتبار العقل جاز وجودها في الخارج ايضا بان يعتبر المقرونة بالمشخصات كذلك متن

العوارض او قيدت بالخارجية لان الكون في الذهن ايضا من العوارض التي لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل و جعله اياه وصفالها وقيدا فيها وزعم بعضهم انه يجوز وجودها في الذهن اذا قيدت العوارض بالخارجية زعما منه ان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وكانه اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان و بالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان وعلى هذا فكون الوجود في الخارج من العوارض الخارجية محل نظر على ماسبق في بحث الوجود فلا يتحقق امتناع وجود المجردة في الخارج ايضا و ذكر بعضهم انها موجودة في الاذهان من غير تقييد للعوارض بالخارجية وبينوه بوجهين احدهما ان للعقل ان يلاحظ الماهية وحدها من غير ملاحظة شئ معها ورد بان مثل هذا لايكون ماخوذا بشرط لا وهو ظاهر و ثانيهما ان للعقل ان يعتبر عدم كل شئ حتى عدم نفسه فجاز ان يعتبر الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن و ان كانت هي في نفسها مقرونة بها ورد بان هذا لايقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق فان قيل لامعنى للماخوذ بشرط لا سوى ما يعتبره العقل كذلك قلنا فح لايمتنع وجوده في الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات و يعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لايكون في نفسه مقرونا بشئ من العوارض مطلقا او العوارض الخارجية امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما فان قيل وكيف يصح على الاول الحكم بامتناع الوجود في الذهن قلنا هي شبهة المجهول المطلق وقد سبقت (قال وما نسب الى افلاطون٧) قد نقل عن افلاطون ما يشعر بوجود الماهية المجردة عن اللواحق وهو انه يوجد في الخارج لكل نوع فرد مجرد ازلي ابدي قابل للمتقابلات اما التجرد وقبول المتقابلات فليصح كونه جزأ من الاشخاص المتصفة بالاوصاف المتقابلة واما الازلية والابدية فلما سيأتي من ان كل مجرد ازلي و كل ازلي ابدي ولما كان هذا ظاهر البطلان بناء على ان القابل للمتقابلات والجزء من الاشخاص يتصف بالعوارض لامحالة وانه هو الماهية لا بشرط شئ لا الماهية بشرط لا شئ وان الوجود من العوارض فالقول بوجود المجردة تناقض اللهم الا ان تقيد العوارض بغير الوجود او يجعل الوجود نفس الماهية قال الفارابي في كتاب الجمع بين رأى افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان الموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لاتتبدل ولاتتغير وقال صاحب الاشراق وغيره انه اشارة الى ما عليه الحكماء المتألهون من ان لكل نوع من الافلاك و الكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذي لنوع النار هو الذي يحفظها و ينورها و يجذب الدهن والشمع اليها و يسمونه رب النوع و يعبر عنه في لسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كل ذلك النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع اشخاصه على السواء لابمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان تكون انسانية مجردة موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة في المواد فيكون هناك انسان محسوس فاسد وآخر معقول مجرد دائم لايتغير ابدا ثم هذا غير المثل المعلقة التي يسمونها عالم الاشباح المجردة فانها لاتكون من الجواهر المجردة بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول ولاتختص بانواع الاجسام بل يكون لكل شخص من الجواهر والاعراض على ما سيجئ صرح بذلك صاحب الاشراق فقال والصور المعلقة ليست مثل افلاطون لان مثل افلاطون نورية اي من عالم العقل وهذه مثل معلقة من عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية ومنها مستنيرة وذكر ان لكل نوع من الفلكيات والعنصريات التي في عالم المثل ايضا رب نوع من عالم العقول و ان رب النوع انما يكون للانواع الجسمانية المستقلة وتدبير الاعراض والاجزاء مفوض الى رب النوع الذي هو محلها من الاجسام

٧ من المثل ليس قولا بوجود المجردة بل بوجود الانواع في علم الله تعالى او بان لكل نوع جوهرا مجردا يدبر امره بمنزلة النفس للبدن منه

مثلا فى عالم العقل جوهر مجرد له هيئات نورية اذا رفع ظله فى هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته او السكر مع طعمه او الانسان مع اختلاف اعضائه (قال وقد تؤخذ لابشرط شئ ٩) لا خفاء فى تباين المخلوطة والمجردة واما المطلقة اعنى المأخوذة لابشرط شئ فاعم منهما لصدقه عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد فان قيل المشروط بالشئ واللامشروط به متنافيان فكيف يتصادقان قلنا التنافى انما هو بحسب المفهوم بمعنى ان هذا المفهوم لايكون ذلك وهو لاينافى الاجتماع فى الصدق كالانسان المشروط بالنطق والحيوان اللامشروط به وانما التنافى فى الصدق بين المشروط بالشئ والمشروط بعدمه كالمخلوطة والمجردة ثم لانزاع فى ان الماهية لابشرط شئ موجودة فى الخارج الا ان المشهور ان ذلك مبنى على كونها جزأ من المخلوطة الموجودة فى الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس فى الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجى المغاير بحسب الوجود للكل وانما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد فى الذهن دون الخارج فلذا قلنا ان المطلق موجود فى الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه فان قيل المأخوذ لابشرط شئ يمتنع ان يوجد فى الخارج لانه كلى طبيعى ولاشئ من الكلى بموجود فى الخارج لان الموجود فى الخارج يستلزم التشخص المنافى للكلية وتنافى اللوازم دليل على تنافى الملزومات قلنا لانسلم ان مجرد المأخوذ لابشرط شئ كلى طبيعى بل مع اعتبار كونه معروضا للكلية والمأخوذ لابشرط شئ اعم من ان يعتبر مع هذا العارض اولا يعتبر فلا يمتنع وجوده فان قيل فينبغى ان لايكون الكلى الطبيعى موجودا فى الخارج لان كلية العارضية تنافى الوجود الخارجى المستلزم للتشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان الكلى الطبيعى موجود فى الخارج قلنا معناه ان معروض الكلى الطبيعى وهو المأخوذ لابشرط شئ موجود فى الخارج ووجوده الخارجى انما يتحقق عند عروض التشخص فيصير الحاصل ان ماصدق عليه الكلى الطبيعى وهو المخلوط موجود فى الخارج واما المأخوذ مع عارض الكلية فلا يوجد فى الخارج كالمجموع المركب من المعروض والعارض المسمى بالكلى العقلى (قال وذكر ابن سينا ٢) ماذكرنا من معنى الماهية بشرط شئ وبشرط لاشئ ولابشرط هو المشهور فيما بين المتأخرين وذكر ابن سينا ان الماهية قد تؤخذ بشرط لاشئ بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل مايقارنه زائدا عليه ولايكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع حال المقارنة بل جزأ منه مادة له متقدما عليه فى الوجود الذهنى والخارجى ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء ويمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد فى الوجود وقد يؤخذ لابشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لايقارنه ويكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة والمأخوذ على هذا الوجه قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقولية على اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف الذى قومه وجعله احد الاشياء المختلفة الحقايق فصلا وقد يكون متحصلا بنفسه كما فى الانواع البسيطة او بما انضاف اليه فجعله احد الاشياء كما فى الانواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط ان لايكون معه شئ وان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولايقال انه حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون معه الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شئ من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان

٩ وهى اعم من المخلوط فتوجد لكونها نفسها فى الخارج لاجزأ منها اذ لاتمايز فى الخارج فضلا عن الجزئية وانما ذلك فى الذهن فان قيل المأخوذ لابشرط شئ كلى طبيعى فيمتنع وجوده بمعنى ضرورة استلزامه التشخص المنافى للكلية قلنا لا بل الكلى الطبيعى هو المأخوذ بشرط كونه معروضا للكلية ومايقال من انه موجود فمعناه ان معروضه الذى هو المأخوذ لابشرط شئ موجود وذلك عند عروض التشخص وحاصله ان ماصدق هو عليه موجود متن

٢ ان الماهية قد تؤخذ بشرط لاشئ بمعنى ان يزيد عليها كل مايقارنها فيكون مادة للمجموع متقدمة عليه فى الوجودين ممتنعة الحمل عليه ضرورة لزوم اتحاد الموضوع والمحمول فى الوجود وقد تؤخذ لا بهذا الشرط مع تجويز ان يقارنها غيرها وان لايقارنها وحينئذ ان كانت مبهمة محتملة للمقولية على مختلفات الحقايق غير متحصلة بنفسها بل بما ينضاف اليها فيجعلها احد تلك المختلفات فجنس والمنضاف فصل وان كانت متحصلة بنفسها او بما انضاف اليها فنوع فالحيوان بشرط ان لايدخل فيه الناطق مادة للانسان جزء له غير محمول عليه وبشرط ان يدخل نوع وهو الانسان نفسه ولابشرط احدهما جنس له محمول عليه فلايكون جزأ له وانما يقال له الجزء لانه جزأ من حده ضرورة انه لابد للعقل من ملاحظته فى تحصيل صورة الانسان واما فى الخارج فمتأخر ضرورة انه مالم يوجد الانسان لم يعقل له شئ يعمه وغيره متن

جنسا فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه فى الوجودين والثانى نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه فلايكون جزأله لان الجزء لايحمل على الكل بالمواطأة لما مر وانما يقال للجنس والفصل انه جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزأ من حده ضرورة انه لابد للعقل من ملاحظتهما فى تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع فى العقل بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متأخرا لانه ما لم يوجد الانسان مثلا فى الخارج لم يعقل له شئ يعمه وغيره وشئ يخصه ويحصله ويصيره هو هو وهذا ما ذكره ابوعلى فى الشفاء ولخصه المحقق فى شرح الاشارات وفيه مواضع بحث (١) ان المفهوم من المأخوذ بشرط ان يكون وحده هو ان لايقارنه شئ اصلا زائدا كان او غير زائد وحينئذ يكون القول بكونه جزأ او منضما الى ما هو زائد عليه تناقضا الا ان المراد هو ان لايدخل فيه غيره على ما صرح به ابوعلى فى بيانه حيث قال اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ماله هذا بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى آخر من حس او اغتذاء كان خارجا عنه (٢) انه جعل غير المبهم من اقسام المأخوذ بلاشرط شئ وصرح آخرا بانه مأخوذ بشرط شئ ومبناه على ما مر من كون الاول اعم من الثانى (٣) ان النوع هو مجموع الجنس والفصل بجملة عبارة عن المحصل بما انضاف اليه والمأخوذ بشرط شئ تسامح مبنى على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان المأخوذ لابشرط شئ اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالمأخوذ بشرط شئ (٤) انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاصناف او الاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير محصل والثانى محصلا غير مبهم والجواب ان العبرة عندهم بالماهيات والحقايق فالمراد الابهام وعدمه بالقياس اليها (٥) ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها فى الوجود العقلى والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع يتوقف على تصور الجنس والفصل ومعروض الجنسية والجزئية واحد هو الماهية الحيوانية وانما التغاير بحسب الاعتبار حيث اخذت فى الاول بشرط لا وفى الثانى لابشرط وقد يقال ان هذه المعانى انما اعتبرت فى الصور العقلية من المفهومات الكلية فتكون المادة من المواد العقلية وتقدمها بالوجود العقلى ضرورى كتقدم المادة الخارجية بالوجود الخارجى واما التقدم بالوجود الخارجى فانما هو بحسب المبدأ فان المواد العقلية مأخوذة من المبادى الخارجية كالحيوان من البدن والناطق من النفس فكما ان الحيوان المأخوذ مادة عقلية يتقدم الانسان فى الوجود العقلى كذلك مبدأه الذى هو البدن يتقدمه فى الوجود الخارجى حتى لو لم تكن المادة مأخوذة من مبدأ خارجى كاللون للسواد لم يكن له تقدم الا فى العقل واعلم ان الحكيم المحقق مع مبالغته فى ان المأخوذ بشرط ان يكون وحده هو الجزء الموجود فى الخارج وان المأخوذ لابشرط شئ هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال له جزء الماهية بالمجاز لما انه يشبه الجزء من جهة ان اللفظ الدال عليه يقع جزأ من حدها اورد هذا الكلام فى كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه وذلك انه قال قد تؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شئ لكان زائدا عليها ولايكون هو مقولا على ذلك المجموع الحاصل منها ومن الشئ المنضم اليها والمأخوذ على هذا الوجه هو الماهية بشرط لاشئ ولايوجد الا فى الاذهان وقد توجد الماهية لابشرط شئ وهو كلى طبيعى موجود فى الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف اليه وهذا خبط ظاهر وخلط لما ذكره فى شرح الاشارات بما اشتهر بين المتأخرين

وفيــه شهادة صادقة عارمى به التجريد من انه ابس من تصانيفه مع جلالة قدره عن ان ينسب
الى غيره (قال المبحث الثالث ٣) الماهيــة اما بسيطة لاجزء لها اصلا كالواجب وكالنقطة
والوحدة والوجود واما مركبة لها اجزاء كالجسم والانسان والسواد ووجود المركبة معلوم بالضرورة
ويلزم منه وجود البسيطة اما مطلقا فلان كل عدد ولو غير متناه فالواحد موجود فيه بالضرورة
واما فى المركب العقلى فلانه لو لم ينته الى البسيط امتنع تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل
بما لايتناهى وكلاهمــا ضعيف اما الاول فلانه مغالطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان
وجود الواحد بمعنى مالا جزء له اصلا انما يلزم فى العدد الذى هو العارض واما فى معروض العدد
فلا يلزم الا معروض الواحد الذى هو واحد اجزائه فعلى تقدير عدم الانتهاء الى البسيط تكون
الماهية مركبة من مركبات غير متناهية مرارا غير متناهية ويلزمه وجود المركب الواحد
بالضرورة وهو لايثبت المدعى واما الثانى فلان معنى المركب العقلى ان لايكون تمايز اجزائه الا بحسب
العقل وهذا لايستلزم كونه معقولا باجزائه فالاولى التمسك فى اثبات البسيط ايضا بالضرورة كالوجود
(قال ويدل على التركيب ٤) يعنى اذا اشتركت الماهيتان فى ذاتى مع الاختلاف فى ذاتى دل ذلك
على تركب كل من الماهيتين مما به الاشتراك وما به الاختلاف وكذا اذا اشتركا فى ذاتى مع الاختلاف
فى عارض من لوازم الماهية لان ذلك الذاتى المشترك لايكون تمام ماهيتهما والا امتنع الاختلاف
فى لوازمها فيكون جزأ وفيــه المطلوب فان قيل ان اريد بالذاتى جزء الماهية كان هذا لغوا
من الكلام بمنزلة ان يقال كل ماله جزء فهو مركب مع الاستغنــاء عن باقى المقدمات وان اريد
ما ليس بعرضى جاز ان يكون الذاتى المشترك تمام احدى الماهيتين وجزء الاخرى الممتازة عنها
بالذاتى الاخر او بلوازم الماهية فلا يلزم تركب الماهيتين جميعا كالجوهر مع الجسم المتميز عنه بالذاتى
ولوازم الماهية الجسمية قلنا المراد لزوم تركب الماهية الممتازة بالذاتى او بلوازم الماهية فان كانت
كلتاهما كذلك كما فى الانسان والفرس فكلتاهما وان كانت احداهما كما ذكرتم فاحداهما واما مجرد
الاشتراك فى ذاتى مع الاختــلاف فى العوارض الثبوتية او السلبية او مجرد الاختلاف بالذاتى مع
الاشتراك فى العوارض فلا يستلزم التركيب لجواز ان يكون الذاتى المشترك تمام ماهيتهمــا ويستند
اختلاف العوارض الى اسباب غير الماهية كما فى اصناف الانسان وافراده وان يكون الذاتيــان
المختلفان تمــام الماهيتين البسيطتين المشتركتين فى العوارض كالوحدة والنقطة فى العرضية
والامكان ونحو ذلك (قال وقد يعتبر ٢) البساطة والتركب بالتفسير السابق وصفان متنافيــان
لايصدقان على شئ اصلا ولا يرتفعــان لكونهما فى قوة النقيضين وقد يؤخذان متضايفين بان
يؤخذ البسيط بسيطا بالقياس الى ما تركب منه بمعنى كونه جزأ منه والمركب مركبا بالقياس الى جزئه
بمعنى كونه كلا له وهذا المعنى غير معنى كونه ذا جزء فى الجملة وهو معنى المركب الحقيقى وان كان
فى نفسه من قبيل الاضافة وبين البسيط الحقيــقى والبسيط الاضافى عموم من وجه لتصادقهما
فى بسيط حقيــقى هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيــقى بدون الاضافى فى بسيط
حقيقى لايتركب منه شئ كالواجب وبالعكس فى مركب وقع جزء المركب كالجسم للحيوان وبين
المركب الحقيقى والاضافى مساواة ان لم يشترط فى الاضافى اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقى
فهو مركب بالقيــاس الى جزئه وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس
الى جزئه فهو مركب حقيقى ولا ينعكس لجواز ان لا تعتبر فى الحقيــقى الاضافة الى جزئه فيكون
اعم مطلقا من الاضافى وذكر فى التجريد ان البسيط الحقيقى اخص مطلقا من الاضــافى والمركب
الاضافى اخص مطلقــا من الحقيقى اما الاول فلان كل بسيط حقيقى فهو بسيط بالقيــاس الى
المركب منه ولا ينعكس لجواز ان يكون البسيط الاضافى مركبا حقيقيا كالجسم للحيوان والجدار

٣ الضرورة قاضية بوجود الماهيــة
المركبة فلابد من انتهائها الى
البسيطة متن

٤ الاشتراك فى ذاتى مع الاختلاف
فى ذاتى او شئ من لوازم الماهيــة
لا بمجرد الاشتراك او الاختلاف فى ذاتى
متن

٢ التركب والبساطة متضــايفين
فيكون بين البسيطين عموم من وجه
وبين المركبين مســاواة ان لم يشترط
فى الاضافى اعتبــار الاضافه وعموم
مطلقا ان اشترط وما قيل ان البسيط
الحقيقى اخص مطلقا من الاضافى
والمركب بالعكس فاسد متن

للبيت واما الثاني فلان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لايعتبر فيه الاضافة وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لايكون بسيطا اضافيا بان لايعتبر جزأ من شيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي قد لايكون اضافيا مع ان له جزأ البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لايلزم ان يكون جزأ من شيء فضلا عن اعتبار ذلك باطل قطعا (قال ولابد من تقدم الجزء ٨) يعني ان جزء الشيء يتقدمه وجودا وعدما في الذهن والخارج اما الوجود فبالنسبة الى كل جزء واما العدم فبالنسبة الى شيء ما من الاجزاء بمعنى ان وجود الانسان مثلا في العقل يفتقر الى وجود الحيوان والناطق وعدمه الى عدم احدهما ووجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف وعدمه الى عدم شيء منهما ويتفرع على الاول الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الذاتي للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورها وعلى الثاني الاستغناء عن الوسط في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لايفتقر الى سبب جديد فان جاعل الجدار هو جاعل البيت وجاعل اللون هو جاعل السواد فظهر ان للجزء خواصا ثلاثا الاولى التقدم في الذهن والخارج وهي خاصة حقيقية لاتصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الثبوت وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لاحقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور الماهية والثالثة الاستغناء عن الوسط في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على الاعراض الاولية اعني اللاحقة للشيء لذاته من غير واسطة سواء كان الجزم بثبوتها للموضوع محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بالمتساويين للاربعة والبياض لسطح الجسم الابيض فالاستغناء عن الوسط يجعل القضية اولية والاستغناء عن الواسطة يجعل محمولها اوليا وبينهما عموم من وجه لتصادقهما في انقسام الاربعة وبياض السطح وصدق الاولى بدون الثانية في بياض الجسم وبالعكس في تساوي زوايا المثلث للقائمتين فان قيل ان اريد بالخاصة الاولى التقدم في الوجودين جميعا على ماهو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لايتقدم في الوجود العيني والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والعيني على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة ايضا تكون اضافية لاحقيقية قلنا الظاهر ان مرادهم الاول على ماصرح به الامام ومبناه على ما تقرر عندهم من وجود الكلي الطبيعي لكونه جزأ من الاشخاص واذ قد بينا بطلان ذلك فالاولى ان نبنيه على ماذكرنا من ان الجزء اي مايعرض له الجزئية متقدم بالوجودين اما بالوجود العيني فباعتبار كونه مادة لكونه مأخوذا بشرط لا واما بالوجود الذهني فباعتبار كونه جنسا او فصلا لكونه مأخوذا لا بشرط فتكون الخاصة حقيقية غير صادقة على العلة الفاعلية غاية الامر انها لا تكون شاملة بناء على ان من الاجزاء ما لاتقدم له في الخارج كلونية السواد او في الذهن كالهيولى والصورة والاجزاء التي لاتتجزأ اذا جزأنا تعقل حقيقة الجسم بدون ذلك (قال والتركيب قد يكون حقيقيا ٩) ان يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات مختصة باللوازم والآثار واحتياج بعض اجزائه الى البعض ضروري للقطع بانه لايحصل من الحجر الموضوع بجنب الانسان حقيقة واحدة والاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية ومما يقوم بها من الصورة المعدنية او النباتية

٨ ذهنا وخارجا فلزمه الاستغناء عن الوسط في التصديق والواسطة في الثبوت الا ان الخاصة الاولى حقيقية والاخريان اضافيتان متن

٩ فيلزم احتياج بعض الاجزاء الى البعض كصورة المركب المتقدمة باجزائه المادية وكالجنس الذي هو امر مبهم لايتحصل نوعا حقيقيا الا بمقارنة الفصل وهذا معنى عليته والا فلا تمايز في الخارج بين الجنس والفصل بل النوع والشخص ايضا فزيد هو الانسان والحيوان الناطق وانما التمايز في العقل من جهة انه يحصل من الشيء صور متعددة باعتبارات مختلفة متن

اوالحيوانية فان الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وكالمركب من الجنس والفصل فان الجنس محتاج الى الفصل من جهة انه امر مبهم لا يتحصل معقولا مطابقا لما فى الاعيان من الانواع الحقيقية الا اذا اقترن به فصل لانه الذى يحصل طبيعة الجنس ويقررها ويعينها ويقومها نوعا وهذا معنى علية الفصل للجنس وحاصله انه الذى به يتخصص الجنس اى يصير حصة ولذا نقل الامام عن ابى على ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس وان كان صريح عبارته انه علة لطبيعة الجنس بمعنى ان الصورة الجنسية ليست متحصلة بنفسها بل مبهمة محتملة لان تقال على اشياء مختلفة الحقايق واذا انضافت اليها الصورة الفصلية تحصلت وصارت بعينها احد تلك الاشياء فالفصل بالحقيقة علة لتحصلها بهذا المعنى وارتفاع ابهامها لا لحصولها فى العقل لظهور ان المعنى الجنسى يعقل من غير فصل ولا لحصولها فى الخارج لانه لا تمايز بينهما فى الخارج والا امتنع حمل احدهما على الآخر بالمواطأة ومن البين ان ليس فى السواد امر محقق هو اللون وآخر هو قابضية البصر يجتمعان فيتحصل منهما السواد بل التحقيق ان ليس فى الخارج الا الاشخاص وانما الجنس والفصل والنوع صور متغايرة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب الاستعدادات تعرض للعقل واعتبارات يعقلها من جزئيات اقل او اكثر مختلفة فى التباين والاشتراك فتدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره واخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر واخرى صورة يشاركه فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما هو فى النوع البسيط كالسواد لظهور ان ليس فى الخارج لونية وشئ آخر به امتاز السواد عن سائر الالوان ولهذا لا يصح ان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعلاهما واحد واما فى غيره فالذاتيات المتغايرة فى العقل متغايرة فى الخارج وليس جعلاهما واحدا كالحيوان فانه يشارك النبات فى كونه جسما ويتميز عنه بالنفس الحيوانية وجعل الجسم غير جعل النفس حتى اذا زالت عنه النفس بقى ذلك الجسم بعينه موجودا كالفرس الذى يموت وجسميته باقية ولهذا يصح ان يقال جعل جسما فجعل حيوانا قلنا الجسم المأخوذ على وجه كونه مادة غير المأخوذ على وجه كونه جنسا ولا كلام فى تميز الاول عن الكل بالوجود الخارجى وانما الكلام فى الثانى لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتى وقد سبق تحقيق ذلك والحاصل ان الذاتيات المتغايرة بحسب العقل فقط قد يكون لها مبادى متغايرة بحسب الخارج كالحيوان من الجسم والنفس الحيوانية والانسان من البدن والنفس الناطقة وقد لا يكون كالسواد من اللون وقابضية البصر وكالسطح من الكم وقابلية القسمة فى الطول والعرض جميعا وهو المسمى بالنوع البسيط ومن ههنا جوز بعض المحققين كون الفصل عدميا فان المعنى الجنسى من الكم المتصل يتحصل بماله طول وعرض فقط فيكون سطحا وبماله طول فقط فيكون خطا (قال وكالهيولى والصورة ٩) يعنى ان الاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من الجانبين لكن لا باعتبار واحد والا يلزم الدور وذلك كالهيولى والصورة للجسم فان تشخص الصورة يكون بالمادة المعينة ومن حيث هى قابلة لتشخصها وتشخص المادة بالصورة المطلقة ومن حيث هى فاعلة لتشخصها وسيجئ بيان ذلك (قال وقد يكون اعتباريا ٨) بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا فى الحقيقة ور بما يضع بازائه اسما كالعشرة من الآحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم فى المركب الحقيقى ايضا كالبسايط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصورة الاجتماعية فى المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها فى الخارج اذ ليس من العسكر فى الخارج الا تلك الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك

٩ المفتقر كل منهما الى الآخر باعتبار متن

٨ كالعسكر فلا يلزم متن

صورا تفيض على المواد فى نفس الامر وستعرفهما واما مثل الترياق والسكنجبين فهل يحدث
صورة جوهرية هى مبدأ الآثار اوهو مجرد المزاج المخصوص الذى هو من قبيل الاعراض
وان التركيب الحقيقى هل يكون من الجوهر والعرض ففيه تردد (قال والاجزاء قد تتداخل ٨)
اجزاء المركب تنقسم الى متداخلة ومتباينة اما المتداخلة فهى التى يكون بينها تصادق فى الجملة
اما على الوجه الكلى من الجانبين بان يصدق كل من الجزئين على كل مايصدق عليه الآخر
فيكونان متساويين كالمركب من المغتذى والنامى او من جانب واحد بان يصدق احدهما
على كل مايصدق عليه الآخر من غير عكس فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كالمركب
من الحيوان والناطق واما على الوجه الكلى بان يصدق كل منهما على بعض مايصدق
عليه الآخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالمركب من الحيوان والابيض
و اما المتباينة فاما متماثلة كما فى العشرة من الآحاد واما متخالفة محسوسة كما فى البلقة من السواد
و البياض او معقولة كما فى الجسم من الهيولى والصورة او مختلفة كما فى الانسان من البدن
المحسوس والنفس المعقولة وقد تقسم المتخالفة الى ماتكون للشئ مع ماعرض له من الاضافة
الى الفاعل كالعطاء لفائدة من المعطى او الى القابل كالفطوسة لتقعير فى الانف او الى الصورة
كالافطس لانف فيه تقعير او الى الغاية كالخاتم لحلقة يتزين بها الاصبع و الى ما يكون للشئ
مع اضافة له الى المعلول كالخالق والرازق و الى ما لايكون فيما بين العلة والمعلول وهو ظاهر
و باعتبار آخر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن للانسان اوعدمية كسلب ضرورة الوجود
والعدم للامكان اومختلطة من الوجودى والعدمى كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية وايضا
اما حقيقية كما فى الانسان من النفس والبدن او اضافية كما فى الاقرب من القرب وزيادته اوممتزجة
بعضها حقيقى و بعضها اضافى كما فى السرير من الاجزاء الخشبية والترتيب النسبى (قال المبحث
الرابع ٦) بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا فى ماهيته فذهب المتكلمون
الى انها بجعل الجاعل مطلقا اى بسيطة كانت اومركبة وذهب جمهور الفلاسفة و المعتزلة
الى انها ليست بجعل الجاعل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات
المجعولة دون البسائط استدل المتكلمون بوجوه الاول ان كلا من المركبة والبسيطة ممكن لان الكلام
فيه وكل ممكن محتاج الى الفاعل لماسبق من ان علة الاحتياج هى الامكان ولذا اعترض بان الامكان
نسبة تقتضى الاثنينية فتنافى البساطة اشار الى الجواب بانه ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى تختص
بالمركبة بل بين الماهية ووجودها لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم فمع قطع النظر
عن الوجود لايعقل عروض الامكان للماهية بسيطة كانت اومركبة ومعنى كونه ذاتيا انها انها
فى نفسها بحيث اذا نسبها العقل الى الوجود يعقل بينهما نسبة هى الامكان وهذا المعنى كاف
فى الاحتياج الى الفاعل وقد يجاب بانه لو لم تكن البسيطة مجعولة لم تكن المركبة مجعولة لانه اذا تقرر
فى الخارج جميع بسائط المركب حتى الجزء الصورى من غير جاعل تقرر المركب ضرورة لايقال يجوز
ان يكون لكل جزء تقرر و يتوقف تقرر المركب على تقرر المجموع كما سبق فى مجموع التصورات وتصور
المجموع لانا نقول الفرق بين مجموع التقررات وتقرر المجموع بحسب الخارج غير معقول وانما ذلك
بحسب العقل بان يتعلق بالامور المتعددة تارة تصورات متعددة وتارة تصور واحد من غير ملاحظة
التفاصيل الثانى ان الفاعل لابد ان يؤثر فى الماهية و يجعلها تلك الماهية فى الخارج حتى يتحقق
الوجود لان ذات المعلول عند قبولها الوجود من الفاعل لايجوز ان يكون حاصلة فى الخارج
بكمالها بل لابد ان يبقى شئ منها يحصله الفاعل والا هيئة لاحاجة عينية الى امكان المعلول متحققا سواء

٩ بان يكون بينهما تصادق بالمساواة
او العموم مطلقا او من وجه وقد تتباين
متماثلة او مختلفة وجودية اوعدمية
او مختلطة او حقيقية او اضافية
اوممتزجة متن

٨ الماهيات مجعولة خلافا لجمهور
الفلاسفة والمعتزلة مطلقا وللبعض
فى البسائط لنا وجوه الاول ان علة
الاحتياج هى الامكان وهو صفة
الماهية مركبة كانت او بسيطة
بالنسبة الى وجودها الثانى لايعقل
التأثير الا فى تقرر الماهية بمعنى
صيرورتها تلك الماهية فى الخارج
ويلزم منه تقرر الكون وذلك لان المعلول
لو تقرر بكماله عند اقتضاء الوجود
لم يكن للفاعل تأثير والفرق بين مجموع
الوجودات ووجود المجموع بحسب
الخارج غير معقول الثالث تقرر الماهية
ليس لذاتها فيكون بالفاعل ورد الكل
بان مآلها الى مجعولية الوجود الرابع
المجعول اما الماهية او الوجود
او اتصافها به او انضمام الاجزاء
والكل ماهية ورد بانه الوجود الخاص
لاماهية الوجود متن

تحقق الفاعل اولا فلا يكون للفاعل تأثير فيه ولا له احتياج الى الفاعل الثالث انه لاتقرر الماهية في الخارج بذاتها لما سبق في بحث العدم فيكون بالفاعل ضرورة ولا معنى لمجعولية الماهية سوى هذا والجواب عن الاول ان معنى احتياج الممكن ان وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل وعن الثاني انه لايدل الا على ان ماهية المعلول لاتكون حاصلة متحققة بدون الفاعل والحصول والتحقق هو الوجود وهذا لاينافي كونها متقررة في نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل ولا تأثير له فيها وعن الثالث انه ان اريد بالتقرر التحقق والثبوت فهو الوجود وان اريد كون الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج فلم يسبق مايدل على ان ذلك بالفاعل فالوجوه الثلاثة على تقدير تمامها لاتفيد الا كون الوجود بالفاعل الرابع انه لانزاع في ان للعلة جعلا وتأثيرا في الممكن فالمجعول اما الماهية او الوجود او اتصاف الماهية بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها الى بعض في المركب خاصة وكل من الامور الاربعة ماهية من الماهيات فيكون المجعول هو الماهية والجواب ان النزاع في الماهيات التي هي حقايق الاشياء لا فيما صدقت هي عليه من الافراد فيجوز ان يكون المجعول ذلك المشخص الذي هو من افراد ماهية الانسان مثلا والوجود الخاص الذي هو من افراد ماهية الوجود وكذا الاتصاف والانضمام (قال قالوا٢) احتج القائلون بعدم مجعولية الماهية بان كون الانسان انسانا لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم ان لايكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو محال والجواب انه ان اريد انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب فلا نسلم استحالته فان عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود وتبقى الماهية معدومة فيكذب الايجاب فيصدق السلب وان اريد بطريق العدول بان يتقرر الانسان في نفسه بحسب الخارج ويكون لا انسانا فلا نسلم لزومه فان عند ارتفاع الفاعل لايبقى لانسان حتى يصلح موضوعا للايجاب قال فان قيل يريد التنبيه على مايصلح محلا للخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تأثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن وآخر بالنسبة الى وجوده حتى تكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وماذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي هي ليست بمجعولة كما انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس مما يتصور فيه نزاع او يتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة والاقرب ماذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على مايعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها مايكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة حتى لو تصورنا اربعة ليست بزوج لم تكن اربعة ومنها مايكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحدوثه حتى لو تصورنا جسما ليس بمتناه او حادث كان جسما ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط اذ لايعقل مركب لايحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية تعرض للماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم تعرض للماهية من حيث هي ويحتمل ان يريد انه تعرض للماهية من حيث هي المجعولية في الجملة بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم تكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية هذا ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى (قال الفصل الثالث في لواحق الوجود والماهية٢) جعل صاحب التجريد الوجوب والامكان والامتناع وكذا

٢ لو كانت انسانية الانسان بالفاعل لما كان انسانا عند عدمه قلنا اللازم السلب والمحال العدول فان قيل معلوم ان ليس هنا تأثير في ماهية الممكن وآخر في وجوده وان ليس لها تقرر في الخارج بدون الفاعل فاوجه هذا الاختلاف اجيب بانه قد يراد بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وهو من لوازم الوجود كتناهي الجسم دون الماهية كزوجية الاربعة وقد يراد الاحتياج الى الغير فيكون من لوازم الماهية في المركب خاصة فمن قال بالمجعولية مطلقا اراد عروضها للماهية في الجملة ومن نفاها اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية ومن فصل اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط وان اشتركا في احتياج الوجود الى الفاعل متن

٢ ولنجعله مناهج المنهج الاول في التعين وفيه مباحث متن

القدم والحدوث فى فصل الوجود وجعل التعين وكذا الوحدة والكثرة فى فصل الماهية وجعل العلة والمعلول فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل التعين فى فصل الماهية والوجوب ومقابليه فصلا على حدة وكذا الوحدة والكثرة وكذا العلة والمعلول وذكر القدم والحدوث فى فصل الوجوب ومقابليه وصاحب الصحايف جعل الوجوب ومقابليه والعلة والمعلول من لواحق الموجود والبواقى من لواحق الوجود فاطلقنا القول بكون الكل من لواحق الوجود والماهية ليصح على جميع التقادير (قال المبحث الاول ٤) تعين الشئ وتشخصه الذى به يمتاز عن جميع ما عداه غير ماهيته ووجوده ووحدته لكون كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعين ولذا يصدق قولنا الكلى ماهية وموجود وواحد ولا يصدق انه متعين وان كان التعين او المتعين مفهوما كليا صادقا على الكثرة وبين التعين والتميز عموم من وجه لتصادقهما على تشخصات الافراد اذا اعتبر مشاركتها فى الماهية مثلا فان كلا منها متشخص فى نفسه ومتميز عن غيره ويصدق التعين دون التميز حيث لا تعتبر المشاركة وبالعكس حيث تميز الكليات كالانواع المعتبر اشتراكها فى الجنس (قال المبحث الثانى التعين ٦) امر اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان لوجهين الاول انه لو كان موجودا فى الخارج لكان له تعين ضرورة وينقل الكلام اليه ويتسلسل فان قيل لا نسلم انه لو كان موجودا لكان له تعين وانما يلزم ذلك لو كانت التعينات مشاركة فى الماهية ليحتاج فى التمايز الى تعين وهو ممنوع بل هى مختلفة بالماهية متمايزة بالذات وانما يشارك فى لفظ التعين او فى عرضى لها هو مفهوم التعين قلنا ضرورى ان لكل موجود ماهية كلية فى العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج وهذا فى حق الواجب محل نظر فلذا خص الدعوى بالتعين وان كانت المناقشة باقية فان قيل لم لا يجوز ان يكون تعين التعين نفسه لا زائدا عليه ليتسلسل قلنا لان ماهية التعين كلية وانما التميز بالخصوصيات العارضة التى لا تقبل الاشتراك وتغاير المعروض والعارض فى الامور الموجودة فى الخارج ضرورى وانما يصح الاتحاد وبحسب الواقع فى الامور الاعتبارية كقدم القدم وحدوث الحدوث الثانى قال وقد يستدل اى على كون التعين اعتباريا بانه لو وجد فى الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التعين فدورا وبتعين آخر فيتسلسل وهذا هو المراد بقولهم لو وجد لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها فلا يرد ما قيل ان تميز الماهية بذاتها وبما لها من الفصول لا بهذا التعين فان قيل لم لا يجوز ان يكون المعروض هو الحصة المتميزة بهذا التعين لا بتعين سابق ليلزم المحال كما ان معروض البياض هو الجسم الابيض به لا ببياض آخر وحاصله ان ذلك دور معية فان الماهية اذا وجدت وجدت متخصصة متميزة بما عرضت له من التعينات كحصص الانواع من الجنس تمايز بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميزها سابق قلنا وجود المعروض متقدم على العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلى لا غير وفيه نظر لان تقدم معروض التعين عليه انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه بالزمان لجواز ان يكون الشئ محتاجا اليه ولا يكون مقارنه كذلك فان قيل المعروض المتقدم هو هذه الحصة فيلزم تقدم الهذية وهو التعين والتميز قلنا نعم بمعنى انه معروض الهذية فلا يمتنع ان يكون هذيتها بهذا التعين (قال احتج المخالف ٧) اى القائل بكون التعين وجوديا بوجوه الاول انه جزء المتعين لكونه عبارة عن الماهية مع التعين وهو موجود وجزء الموجود موجود بالضرورة واجيب بانه ان اريد بالمتعين الموصوف بالتعين فظاهر ان التعين عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود فان الوصف

٤ التعين يغاير الماهية والوجود والوحدة لصدقها على الكلى دونه ولا يلزم فيه اعتبار المشاركة بخلاف التمايز فيتصادقان اذا اعتبر مشاركة الشخصين ويتفارقان اذا لم تعتبر المشاركة او كان التميز كليا فبينهما عموم من وجه متن

٦ اعتبارى لوجهين الاول انه لو وجد لكان له تعين وتسلسل فان قيل المحوج الى التمايز بالتعين هو الاشتراك فى الماهية واشتراك التعين لفظى او عرضى قلنا كل تعين فله عند العقل ماهية سواء تعددت افرادها ولا فاذا وجدت فى الخارج لزم التعين بالضرورة فان قيل تعينه عينه قلنا فيكون اعتباريا اذ تغاير المعروض والعارض فى الامور العينية ضرورى الثانى انه لو وجد لتوقف انضمامه الى حصة الشخص من النوع على تميزها فيدور او يتسلسل فان قيل الماهية اذا وجدت وجدت متخصصة معروضة للتعين لانهما يتحققان فيتقاربان فلا يلزم تميز سابق قلنا تقدم المعروض بالوجود المقارن للتميز ضرورى وفيه نظر متن

٧ بوجوه الاول انه جزء المتعين وهو موجود قلنا الموجود معروض التعين لا المركب من المعروض والعارض فانه اعتبارى فان قيل المتعين هو الشخص كزيد مثلا ولا خفاء فى وجوده وليس مفهومه مجرد الانسان بل مع شئ آخر نسميه التعين فيكون جزءا من زيد الموجود فيوجد فالجواب انه الانسان المقيد بالعوارض المشخصة لا المجموع ولو سلم فذلك الشئ هو المشخصات من الكم والكيف والاين المخصوصة ونحو ذلك مما وجوده ضرورى وانما الكلام فى التشخص الثانى ان طبيعة النوع ٩

اذا كان من الاعراض المحسوسة كما فى الجسم الابيض لم يكن المجموع الامركبا اعتباريا فكيف
اذا كان مما وجوده نفس المتنازع واعترض صاحب المواقف بان المراد بالتعين هو ذلك الشخص
المعلوم وجوده بالضرورة كزيد مثلا وليس مفهومه مجرد مفهوم الانسان والا لصدق على عمرو
بل الانسان مع شئ آخر يسميه التعين فيكون جزأ من زيد الموجود فيكون موجودا والجواب انا سلمنا
ان ليس مفهومه مفهوم الانسان الكلى الصادق على عمرو ولكن لم لايجوز ان يكون هو
الانسان المقيد بالعوارض المخصوصة المشخصة الذى لا تصدق على غيره دون المجموع
ولو سلم فجزء المفهوم لا يلزم ان يكون موجودا فى الخارج ولو سلم فذلك الشئ هو ما
يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها
من المحسوسات وهم لايسمونها التعين بل مابه التعين الثانى ان الطبيعة النوعية كالانسان
مثلا لاتتكثر بنفسها لما سبق من ان الماهية من حيث هى لاتقتضى الوحدة والكثرة وانما تتكثر
بما ينضاف اليها من العوارض الموجودة المخصوصة التى ربما تكون محسوسة وهو المراد بالتشخص
الثالث ان التعين لو كان عدميا لما كان متعينا فى نفسه اذ لاهوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره
ضرورة ان ما لاثبوت له لايصلح سببا لتميز الشئ عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما
ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هى العوارض المشخصة ولانزاع فى وجودها
على ماسبق الرابع ان التعين لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتعين مطلقا
او لتعين اذ لايخرج عن النقيضين وذلك التعين اما عدمى او ثبوتى وعلى التقادير يلزم كونه
وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمى وجودى واما على الثالث فلان حكم الامثال واحد
والجواب انا لانم ان العدمى يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون معدوما فى الخارج على ما
ادعينا من انه اعتبارى ولو سلم فلانسلم ان نقيض العدمى وجودى كالعمى واللاعمى ولو سلم
فان اريد بالتعين واللاتعين مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التعين عدما لمفهوم آخر
وان اريد ماصدق عليه فلانم ان كل مايصدق عليه اللاتعين فهو عدمى ليكون نقيضه
ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلانم تماثل التعينات لم لايجوز
ان تكون متخالفة مشاركة فى عارض هو مفهوم التعين الخامس ان التعين لو كان عدميا
لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجرى مجرى ذلك فان كان عدما
للاطلاق او لما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة مالا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التعين
مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم لامر لاينفك عدمه عن عدم الاطلاق
وعدم الاطلاق متحقق فى جميع الافراد فكذا التعين فلايكون مميزا فلايكون تعينا وان لم يكن
التعين عدما للاطلاق ولا عدما لما لاينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جوازا لانفكاك بين
عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذى هو التعين وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون
التعين فيلزم كون الشئ لامطلقا ولامتعينا وفيه رفع للنقيضين واما بان يتحقق التعين بدون
عدم الاطلاق فيلزم كون الشئ مطلقا ومتعينا وفيه جمع للنقيضين والجواب انه ان اريد
بالتعين الذى يجعله عدم الاطلاق مطلق التعين فلانم امتناع اشتراكه بين الافراد كعدم
الاطلاق وانما يمتنع او لم يكن تمايز الافراد بالتعينات الخاصة المعروضة لمطلق التعين وان اريد
التعين الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لاينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل
لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذى هو ذلك التعين وهو لايستلزم الا كون الشئ
لامطلقا ولامعينا بذلك التعين ولا استحالة فى ذلك لجواز ان يكون معينا بتعين آخر (قال خاتمة ؟)
تصور الشئ بوجه ما وان كان كافيا فى الحكم عليه فى الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما

؟ الواحد لاتتكثر بنفسها بل بما ينضاف
اليها وهو المراد بالتشخص الثالث
لو كان عدميا لما كان متعينا فى نفسه
فلا تعين غيره قلنا غير المتنازع الرابع
لو كان عدميا لكان عدما للاتعين
مطلقا او لتعين آخر عدمى او ثبوتى
فيكون ثبوتيا لان رفع العدمى ثبوتى
وحكم الامثال واحد قلنا بعد المساعدة
على ان العدمى عدم لشئ وان نقيضه
ثبوتى ان اريد باللاتعين والتعين
مفهوماهما فلاحصر او ما صدقا
عليه فلايلزم كون ما صدق عليه
اللاتعين عدميا الخامس لو كان
عدميا لكان عدما لماينافيه فان كان
عدما للاطلاق او لما يساويه كان
مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق
فلايكون مميزا وان لم يكن لزم جواز
انفكاكه عن عدم الاطلاق اما بتحقق
عدم الاطلاق بدونه فيكون الشئ
لامطلقا ولامعينا واما بالعكس فيكون
مطلقا ومعينا قلنا ان اريد مطلق
التعين لم يمتنع اشتراكه بين الافراد
وتمايزها بالتعينات الخاصة وان اريد
التعين الخاص لم يمتنع كون الشئ
لامطلقا ولامعينا لجواز ان يكون
معينا بتعين آخر متن

؟ افراد النوع انما تمايز بعوارض
مخصوصة ربما تنتهى الى ما يفيد
الهذية والعدمى يطلق على المعدوم
وعلى عدم امر ما وعلى ما يدخل فى
مفهومه العدم والوجودى بخلافه
والحقيقى على ما هو ثابت فى نفس
الامر من غير شائبة الفرض والتقدير
والاعتبارى بخلافه فبعد تلخيص
المراد بالثبوتى والعدمى وان التشخص
هو تلك العوارض او مايحصل عندها
من الهذية او كون الفرد بحيث
لايقبل الشركة او عدم قبوله لذلك
كان الحق جليا متن

تستدعى تصورات مخصوصة لابد منها فى صحة الحكم فلابد فى تحقيق ان التعين وجودى او عدمى اعتبارى اوغير اعتبارى من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ فنقول الحقيقة النوعية المحصلة بنفسها او بمالها من الذاتيات قد يلحقها كثرة بحسب مايعرض لها من الكميات والكيفيات والاوضاع والاضافات واختلاف المواد وغير ذلك وربما تنتهى العوارض الى مايفيد الهذية وامتناع الشركة كهذا الانسان وذاك وتسمى العوارض المشخصة فلابد فى تحصيل موضوع القضية المطلوبة من بيان ان المراد بالتشخص هو تلك العوارض او ما يحصل عندها من الهذية اوعدم قبول الشركة اوكون الحصة من النوع بهذه الحيثية اونحو ذلك ثم لابد لتحصيل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودى والعدمى والاعتبارى فقيل العدمى المعدوم وقيل مايكون عدما مطلقا اومضافا متركبا مع وجودى كعدم البصر عما من شانه او غير متركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل فى مفهومه العدم ككون الشئ بحيث لايقبل الشركة ولوجودى بخلافه فهو الموجود اوالوجود مطلقا اومضافا اوما لايدخل فى مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمى واللاعدم وجودى وفى المواقف ان الوجودى مايكون ثبوته لموصوفه بوجوده له اى بحسب الخارج نحو السواد لا ان يكون ذلك باعتبار وجودهما فى العقل واتصاف موصوفه به فيه اى فى العقل دون الخارج كالامكان وهو اعم من الموجود لجواز وجودى لايعرض له الوجود ابدا لكنه بحيث اذا ثبت لموصوف كان ذلك بوجوده له وهذا ماقال القاضى الارموى اذا قلنا للشئ انه وجودى لانعنى انه دائم الوجود بل نعنى انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود الخارجى عند قيامه بموجود وعند قيامه بمعدوم لايكون له وجود وكانه يريد الاعم من وجه والافن الموجود مالايسمى وجوديا كالانسان وغيره من المفهومات المستقلة واما الاعتبارى فهو مالا تحقق له الا بحسب فرض العقل وان كان موصوفه متصفا به فى نفس الامر كالامكان فان الانسان متصف به فى نفس الامر بمعنى انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود يعقل له وصفا هو الامكان ويقابله الحقيق اذا تقرر هذا فلاخفاء فى ان العوارض المشخصة وجودية والهذية اعتبارية وتميز الفرد عما عداه وعدم قبوله الشركة وكونه ليس غيره اولايقبل الشركة عدمية (قال المبحث الثالث ٨) لابد فى التعين من كون المفهوم بحيث لايمكن العقل فرض صدقه على كثيرين وهذا معنى امتناع الشركة ذهنا ومعلوم انه لايحصل بانضمام الكلى الى الكلى لان كلا من المنضم والمنضم اليه والانضمام لكونه كليا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين بل على ما لايتناهى من الافراد وان كان بحسب الخارج ربما لايوجد منه الافراد بل يمتنع تعدده كمفهوم الواجب فان قيل حكم الكل قد يخالف حكم كل واحد فيجوز ان يكون كل من المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا قلنا لا معنى للانضمام ههنا سوى ان العقل يعتبر مفهوما كليا كالانسان ثم يعتبر له وصفا كليا كالفاضل ومعلوم بالضرورة ان الكلى الموصوف بالاوصاف الكلية لاينتهى الى حد الهذية حتى لوكان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية والتشخص وامتناع قبول الشركة كانت الكلية بحالها وقد يجاب بان المراد ان انضمام الكلى الى الكلى وتقييده به لايستلزم الجزئية والتشخص وان كان قد يفيدها فيكون حاصل الكلام ان المركبات العقلية مثل الجوهر المتحيز والجسم النامى والحيوان الناطق والانسان الفاضل لايلزم ان يكون جزئية بل قد يكون كلية وهذا من الوضوح بحيث لاينبغى ان يخبر به فضلا عن ان يجعل من المطالب العلمية فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ماينضم الى الكلى وتقييده الجزئية جزئيا وله لامحالة مفهوم كلى يفتقر الى ماينضم اليه ويجعله جزئيا ويتسلسل قلنا ليس هناك موجود هو الكلى وآخر ينضم اليه ويجعله جزئيا بل الوجود

٨ التعين يتوقف على امتناع الشركة ذهنا فلايحصل بانضمام الكلى الى الكلى ولو بحيث يمنع الشركة عينا بل يستند عندنا الى ارادة القادر المختار وعند البعض الى الوجود الخارجى لتحققه عنده قطعا وتتعدد الاشخاص بتعدد الوجودات ورد بان الدوران لايفيد العلية ولو سلم فالكلام فى خصوص التعينات وعند الفلاسفة الى نفس الماهية فينحصر فى فرد او الى المادة المشخصة بالاعراض التى تلحقها بحسب الاستعدادات المتعاقبة فيتكثر بتكثر المواد القابلة للتكثر بذواتها واعترض بان تعين الاعراض انما هو بتعين المادة فتعينها بها دور واجيب بان تعينها بالاعراض لا بتعيناتها قلنا فليكن تعين الماهية بما يخصها من الصفات وتكثر له افراد بتكثرها متن

الاشخاص والعقل ينتزع منهـا الصور الكليـة بحسب الاستعدادات والاعتبـارات المختلفة والمقصود ان المعـنى الذى بسببـه امتنع للعقل فرض صدق المفهوم على الكثيرين لايصلح ان يكون انضمام الكلى الى الكلى بل التشخص يستند عندنا الى القـادر المختار كسائر الممكنات بمعنى انه الموجد لكل فرد على ما شاء من التشخص وعند بعضهم الى تحقق الماهية فى الخـارج للقطع بانهـا اذا تحققت لم يكن الافرادا مخصوصا لاتعدد فيه ولااشتراك وانمـا قبول التعدد والاشتراك فى المفهوم الحاصل فى العقل فان قيل فيلزم ان لايتعدد التعين لان الوجود امر واحد قلنـا هو وان كا ن واحدا بحسب المفهوم لكن تتعدد افراده بحسب الازمنة والامكنة والمواد وسائر الاسباب فتتعدد التعينـات واعترض بان الدور ان لايفيد العلية فيجوزان يكون الوجود مادمه التعين لا ما به التعين فان قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجى مع قطع النظر عن جميع ماعداه قلنـا قطع النظر عن الشئ لايوجب انتفائه فعنـد الوجود لابد من ماهية واسبـاب فاعلية اومادية وبالجملة امر يستند اليـه الوجود فيجوز ان يستند التشخص ايضا اليه ولوسلم فالوجود لايقتضى الا تعينا ما والكلام فى التعينـات المخصوصة فلايثبت المط مالم يتبين ان وجود كل فرد يقتضى تعينه الخاص وذهبت الفلاسفة الى ان التعين قد يستند الى الماهية بنفسهـا او بلوازمهـا كما فى الواجب فينحصر فى شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية فى كل فرد مع عدم تشخص الآخر وقد يستند الى غيرها ولايجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى كل الافراد والتعينات على السواء ولا حالا فيـه لان الحال فى الشخص لافتقاره اليه يكون متأخرا عنـه ولكونه علة لتشخصه المتقدم عليـه ضرورة انه لايصير هذا الشخص الابهذا التشخص يكون متقدما عليه وهومحال فتعين ان يكون محلا له وماذكرنا من نسبة الحال والمحل الى الشخص دون الماهية اوالتشخص اقرب واوفق بكلامهم والمراد بمحل الشخص معروضه فى الاعراض ومادته فى الاجسام ومتعلقه فى النفوس على ما ذكروا من حدوث النفس بحدوث البدن وتعينها به فالعقول المجردة تستند تعيناتهـا الى ماهياتهـا فينحصر كل فى شخص لا الى مجرد الاضافة كعقل الفلك الاول مثـلا على ماقيـل لان هذه الاضافة متأخرة عن وجود الفلك المتأخر عن وجود العقل وتعينه والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها من الاعراض فلا يرد ماقيـل ان غير المنفصل لاينحصر فيمـا يكون حالا فى الشخص اومحلا له لجواز ان يكون حالا فى محله ولما اعترض بان المادة التى يستند اليها التشخص تكون متشخصة لا محالة فتشخصها اما الماهيتهـا فلا تتعـدد افرادها اولتشخص المعلول فيدور اوالمادة اخرى فيتسلسل اجيب بانه لما فيها من الكميات والكيفيات والاوضاع وغير ذلك من الاعراض التى تتعاقب عليها بتعاقب الاستعدادات حتى لوذهبت الى غير النهاية لم يمتنع على ما هو رأيهم فيما لايجتمع فى الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية واذا استند التشخص الى المادة تكثرت افراد الماهية بتكثر المواد والمادة قابلة للتكثر بذاتها فلا تفتقر الى قابل آخر وانما تفتقر الى فاعل يكثرها واعترض على ماذكر وابعد تسليم مقدماته بان تعين الاعراض الحالة التى فى المادة انما هو بتعين المادة على ما سيجئ فلوتعينت المادة بها كان دورا واجيب بان تعين المادة انما هو بنفس الاعراض الحالة فى المادة المعينة بتعين ما لابتعيناتها الحاصلة بتعين المادة وحاصله ان تعيناتها بتعينها وتعينها مع تعيناتها فلا يلزم الدور ولاحصول التشخص من انضمام الكلى الى الكلى الا انه يرد عليه انه اذا جاز ذلك فلم لايجوز تكثر المـاهية وتعين افرادها بمـالها من الصفـات المتكثرة العارضة لهـا من غير لزوم مادة (قال المنهج الثـانى فى الوجوب والامتناع والامكان ٩) جعل الامتنـاع من لواحق الوجود والماهية نظرا الى ان ضرورة سلب الوجود عن الماهية حال لهما او الى انه من اوصاف

؟ وفيه مباحث — متن

الماهية المعقولة اولكونه فى مقابلة الامكان اولان المراد بلواحقهما ماجرت العادة بالبحث عنه بعد البحث عنهما (المبحث الاول ٧) قد تقرر فى موضعه ان هل اما بسيطة يطلب بها وجود الشئ فى نفسه اومركبة يطلب بها وجود شئ لشئ فاذا نسب المفهوم الى وجوده فى نفسه اووجوده لامر حصل فى العقل معان هى الوجوب والامتناع والامكان لان حمل الوجود على الشئ اوربط الشئ بالشئ بواسطته قد يجب كما فى قولنا البارى تعالى موجود والاربعة يوجد لها الزوجية وقد يمتنع كما فى قولنا اجتماع النقيضين موجود والاربعة يوجد لها الفردية وقد يمكن كما فى قولنا الانسان موجود او يوجد له الكتابة ولاخفاء فى حصولها عند حمل العدم اوالربط بواسطته لكنه مندرج فيما ذكرنا من حمل الوجود اوالربط بواسطته لكونه اعم من الايجابى والسلبى وتصورات هذه المعانى ضرورية حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب الا انها قد تعرف تعريفات لفظية كالوجود والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود اواقتضاؤه اواستحالة العدم والامتناع ضرورة العدم اواقتضاؤه اواستحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم اوعدم ضرورتهما اوعدم اقتضاء شئ منهما ولهذا لايتحاشى عن ان يقال الواجب مايمتنع عدمه اومالا يمكن عدمه والممتنع مايجب عدمه اومالا يمكن وجوده والممكن مالايجب وجوده ولا عدمه اوما لايمتنع وجوده ولاعدمه ولوكان القصد الى افادة تصور هذه المعانى لكان دورا ظاهرا واظهر هذه المفهومات الوجوب لكونه تأكدا لوجود الذى هو اعرف من العدم لانه يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود والنزاع فى ان مفهوم الوجوب والامكان وجودى اوعدمى مبنى على اختلاف مفهومات الخواص التى باعتبارها يطلقان على الواجب والممكن واما فى الواجب فكاقتضاء الوجود بحسب الذات والاستغناء عن الغير وعدم التوقف عليه ومابه يمتاز الواجب عن الممكن والممتنع واما فى الممكن فكالاحتياج الى الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاء الوجود اوالعدم اومابه يمتاز الممكن عن الواجب والممتنع (قال المبحث الثانى كل من الوجوب والامتناع ٦) قد يكون بالذات وقد يكون بالغير لان ضرورة وجود الشئ اولا وجوده فى نفسه اوضرورة وجود شئ لآخر اولا وجوده له ان كانت بالنظر الى ذاته كوجود البارى وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية الاربعة وعدم الفردية لها فذاتى والافغيرى وهو وان لم ينفك عن علة لكن قد ينظر الى خصوص العلة كوجوب الحركة للحجر المرمى وامتناع السكون له وقد ينظر الى وصف الذات الموضوع كوجوب حركة الاصابع للكاتب وامتناع سكونها له وقد ينظر الى وقته كوجوب الانخساف للقمر فى وقت المقابلة المخصوصة وامتناعه فى وقت التربيع وقد ينظر الى ثبوت المحمول له كوجوب الحركة للجسم المأخوذ بشرط كونه متحركا وامتناع السكون له حينئذ (قال والموصوف بالذاتى ٨) يعنى اذا اخذ الوجود محمولا فالموصوف بالوجوب الذاتى يكون واجب الوجود لذاته كالبارى تعالى وبالامتناع الذاتى يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع النقيضين واذا اخذ رابطة بين الموضوع والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتى يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا الى ذات الموضوع كالزوجية للاربعة وبالامتناع الذاتى يكون ممتنع الوجود له نظرا اليه كالفردية للاربعة فلازم الماهية كالزوجية مثلا واجب الوجود لذاتها اى واجب الثبوت للماهية نظرا الى نفسها لاواجب الوجود لذاته بمعنى اقتضائه الوجود بالذات ليلزم المحال وبهذا سقط ماذكر فى المواقف من ان الوجوب والامكان والامتناع المبحوث عنها ههنا غير الوجوب والامكان والامتناع التى هى جهات القضايا وموادها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها وذلك لانه ان اراد كونها واجبة لذات اللوازم فالملازمة ممنوعة اولذات الماهيات فبطلان التالى

٧ هى معقولات يحصل من نسبة المفهوم الى هلية البسيطة اوالمركبة اذ حمل الوجود اوالربط بواسطته قد يجب وقد يمتنع وقد يمكن وتصورها ضرورى والتعريف بمثل ضرورة الوجود وضرورة العدم ولاضرورتهما لفظى — متن

٦ والامكان ان كان بالنظر الى ذات الشئ فذاتى والافغيرى علىٓ اووصفى اووقتى اوغيرها — متن

٨ واجب الوجود لذاته اوممتنع الوجود لذاته ان اخذ الوجود محمولا وواجب الوجود للشئ وممتنع الوجود له نظرا الى ذاته ان اخذ رابطة فلازم الماهية كزوجية الاربعة واجب الوجود لذاتها لا واجب الوجود لذاته — متن

ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وكانه
يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب ويمنع
ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او توجد له الكتابة بل معناه ان ماصدق عليه هذا يصدق عليه
ذاك او يحمل والمحققون على انه لافرق بين قولنا يوجد له ذاك او يثبت و يصدق عليه و يحمل
ونحو ذلك الا بحسب العبارة وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق فى التجريد (قال والامكان
ذاتى لا غير) اذ لو كان غيريا امكان الشئ فى نفسه واجبا او ممتنعا اى ضرورى الوجود او العدم
بالذات ثم يصير لاضرورى الوجود والعدم بالغير فيرتفع ما بالذات وهو محال بالضرورة وهذا
معنى الانقلاب (قال وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود ٢) الامكان بمعنى سلب ضرورة
الوجود والعدم هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة
الوجود فيقابل الوجوب و يعم الامكان الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم وقد
يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع و يعم الامكان الخاص والوجوب فيصدق على
الواجب انه ممكن الوجود وهذا هو الموافق للغة والعرف ولهذا سمى بالامكان العامى فان العامة
تفهم منه نفى الامتناع فمن امكان الوجود نفى امتناع الوجود ومن امكان العدم نفى امتناع العدم وقد
سبق الى كثير من الاوهام ان الامكان العام مفهوم واحد يعم الامكان الخاص والوجوب والامتناع
هو سلب ضرورة احد الطرفين اعنى الوجود والعدم وهو بعيد جدا اذ لا يفهم هذا المعنى من امكان
الشئ على الاطلاق بل انما يفهم من امكان وجوده نفى الامتناع ومن امكان عدمه نفى الوجوب
ولهذا يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما فى تقسيم الكل الى الممتنع والى الممكن
الذى احد اقسامه ان يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره كالواجب و بهذا يحل ما يقال
على قاعدة كون نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص من انه لو صح هذا لصدق قولنا كل ما ليس
بممكن عام ليس بممكن خاص الكنه باطل لان كل ما ليس بممكن خاص فهو اما واجب او ممتنع
وكل منهما ممكن عام فيلزم ان كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام (قال وقد يعتبر بالنظر
الى الاستقبال ٢) بمعنى جواز وجود الشئ فى المستقبل من غير نظر الى الماضى و الحال وذلك
لان الامكان فى مقابلة الضرورة و كلما كان الشئ اخلى عن الضرورة كان احق باسم الممكن
وذلك فى المستقبل اذ لا يعلم فيه حال الشئ من الوجود والعدم بخلاف الماضى و الحال فانه
قد تحقق فيهما وجود الشئ او عدمه ومنهم من اشترط فى الممكن الاستقبالى العدم فى الحال
لان الوجود ضرورة فيجب الخلو عنه ورد بان العدم ايضا ضرورة فيجب الخلو عنه ايضا وتحقيقه
انه ممكن فى جانبى الوجود والعدم وكان الوجود يخرجه الى جانب الوجود و يشترط الخلو عنه كذلك
العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين
بل اجتماعهما والظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالى امكان حدوث الوجود
وطريانه فى المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط
الوجود فى الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالى فى جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم
وحدوثه يشترط الوجود فى الحال من غير لزوم محال (قال وقد يعتبر ٩) اشارة الى الامكان الاستعدادى
و هو تهيؤ المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض بتحقق بعض الاسباب و الشرائط
بحيث لا ينتهى الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة و يتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب
من الحصول و البعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل كاستعداد الانسانية
الحاصل للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة وكاستعداد الكتابة الحاصل للجنين ثم للطفل وهكذا
الى ان يتعلم وهذا الامكان ليس لازما للماهية كالامكان الذاتى بل يوجد بعد العدم بحدوث

٢ او العدم فيعم الامكان الخاص وضرورة الطرف الاخر فيصدق على الممتنع ممكن العدم وعلى الواجب ممكن الوجود وقد يتوهم انه بمعنى سلب ضرورة احد الطرفين فيعم الكل ا
متن

٢ ومن اشترط فيه العدم فى الحال كانه اراد به امكان طريان الوجود فى المستقبل ففى امكان العدم يشترط الوجود فى الحال ولا يلزم الجمع بين النقيضين
متن

٩ بمعنى تهيؤ المادة لحصول الشئ باعتبار تحقق الشرائط فتتفاوت شدة وضعفا وتسمى استعدادية
متن

بعض الاسباب والشرائط ويعدم بعدالوجود لحصول الشئ بالفعل (قال وعروض لامكان ٢)
يعنى ان الماهية اذا اخذت مع وجودها اووجود علتها كانت واجبة بالغير واذا اخذت مع عدمها
اوعدم علتها كانت ممتنعة بالغير وانما يعرض لها الامكان الصرف اذا اخذت لامع وجودها
اوعدمها اووجود علتها اوعدمها بل اعتبرت من حيث هى هى واعتبرت نسبتها الى الوجود
فحينئذ يحصل من هذه المقايسة معقول هو الامكان فالامكان ينفك عن الوجوب بالغير والامتناع
بالغير بحسب التعقل بان لا يلاحظ للماهية ولا لعلتها وجود اوعدم لابحسب التحقق فى نفس
الامر لان كل ممكن فهو اما موجود فيكون واجبا بالغير اومعدوم فيكون ممتنعا بالغير اللهم الاعلى رأى
من يثبت الواسطة (قال والغير يان ٧) يعنى ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير يتشاركان فى اسم
الضرورة الا ان الاول ضرورة الوجود والثانى ضرورة العدم وهذا معنى تقابل المضاف اليه
واذ اخذ الوجوب والامتناع متقابلى المضاف اليه بان يضاف احدهما الى الوجود والآخر
الى العدم صدق كل منهما على ماصدق عليه الآخر بطريق الاشتقاق بمعنى ان كل مايجب
وجوده بالغير يمتنع عدمه بالغير وبالعكس وكل مايجب عدمه بالغير يمتنع وجوده بالغير وبالعكس
واذا اضيف كل منهما الى الوجود او الى العدم امتنع صدق احدهما على الاخر اذلاشئ مما يجب وجوده
يمتنع وجوده ولاشئ مما يجب عدمه يمتنع عدمه وهو ظاهر فبينهما منع الجمع دون الخلو اذ لا يصدق شئ
منهما على الواجب بالذات او الممتنع بالذات لكن جزء هذه المنفصلة المانعة الجمع اعنى قولنا
اما ان يكون الشئ واجبا بالغير او ممتنعا بالغير مما يجوز انقلاب احدهما الى الآخر بان ينعدم
الموجود الواجب بالغير لانتفاء علته فيصير ممتنعا بالغير ويوجد الممتنع المعدوم بالغير لحصول
علته فيصير واجبا بالغير بخلاف الوجوب الذاتى والامتناع الذاتى فان بينهما ايضا منع الجمع
ضرورة امتناع كون الشئ واجبا وممتنعا بالذات دون الخلو لارتفاعهما عن الممكن لكن يمتنع انقلاب
احدهما الى الآخر لان ما بالذات لايزول وكذا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير وبين الامتناع
بالذات والامتناع بالغير منع الجمع دون الخلو مع امتناع الانقلاب اما منع الجمع فلان الواجب بالغير
اوالممتنع بالغير لايكون الاممكنا وهو ينافى الواجب بالذات او الممتنع بالذات ولانهما لواجتمعا لزم
توارد العلتين المستقلتين اعنى الذات والغير على معلول واحد هو الوجود او العدم واما عدم منع
الخلو فلارتفاع الوجوب بالذات والوجوب بالغير عن الممتنع بالذات او بالغير وارتفاع الامتناع بالذات
والامتناع بالغير عن الواجب بالذات او بالغير واما امتناع الانقلاب فظاهر وقد يستدل على امتناع
كون الواجب بالذات واجبا بالغير بانه لوكان كذلك لارتفع بارتفاع الغير فلم يكن واجبا بالذات وفيه
نظر لانالانسلم انه لوكان واجبا بالغير لارتفع بارتفاعه وانما يلزم لولم يكن واجبا بالذات وهو ظاهر وبين
الامكان والوجوب الذاتى والامتناع الذاتى انفصال حقيقى بمعنى ان كل مفهوم فهو اما واجب او ممتنع
او ممكن لانه اما ان يكون ضرورى الوجود اولا والثانى اما ان يكون ضرورى العدم اولا فالثلاثة لاتجتمع
ولاترتفع وهذا فى التحقيق منفصلتان كل منهما مركبة من الشئ ونقيضه وكذا كل منفصلة تكون من
اكثر من جزئين فهى متعددة على ماتقرر فى موضعه والاعتراض بضرورى الوجود والعدم ليس
بشئ لانه مفهوم اذ لاحظه العقل لم يكن الاضرورى العدم وهذا كما يقال على قولنا كل مفهوم
اما ثابت او منفى بفرض مفهوم ما هو ثابت ومنفى فيجتمعان اوليس بثابت ولامنفى فيرتفعان فنقول
هذا المفهوم منفى لاغير وفيما بين الواجب والممتنع والممكن الانقلاب محال لان مابالذات لايزول
فان قيل لم لايجوز ان يختلف مقتضى الذات بحسب الاوقات قلنا لانه حينئذ لايكون مقتضى الذات
بل مع دخل الاوقات فان قيل الحادث ممتنع فى الازل لان الازلية تنافى الحدوث ثم ينقلب ممكنا
فيما لايزال وكون الحادث مقدورا ممكن قبل وجوده ثم ينقلب بعد وجوده ممتنعا ضرورة امتناع

٢ يكون بالنظر الى المفهوم من حيث
هو مقيسا الى الوجود واما مع
اعتبار الوجود اوالعدم فيعرض
الوجوب اوالامتناع الغيرى فهو
ينفك عنهما تعقلا لاتحققا منه

٧ يتشاركان فى اسم الضرورة عند
تقابل المضاف اليه وحينئذ يتصادقان
وعند اتحاده يتنافيان فبينهما منع الجمع
مع جواز الانقلاب وكذا بين الذاتيين
مع استحالته كما بين الذاتى وغير
الذاتى من الوجوب والامتناع
لاستلزامه الامكان المنافى للذاتى
والاستدلال بان الذاتى لوكان بالغير
لارتفع بارتفاعه ممنوع الملازمة
وبين الامكان والذاتيين انفصال
حقيقى والانقلاب محال فان قيل
الحادث ممتنع فى الازل ثم يمكن
والمقدورية ممكنة قبل الوجود
ثم تمتنع قلنا فرق بين ازلية الامكان
وامكان الازلية فالحادث ممكن فى الازل
والابد والحادث فى الازل ممتنع دائما
وامتناع المقدورية بعدالوجود غيرى
لا ذاتى منه

القدرة على تحصيل الحاصل اجيب عن الاول بان قولكم فى الازل ان كان قيدا للحادث فلا نسلم انه يصير ممكنا فيما لايزال بل الحادث فى الازل ممتنع ازلا وابدا وان كان قيدا للممتنع فلا نسلم ان الحادث ممتنع فى الازل بل هو ممكن ازلا وابدا فازلية الامكان ثابتة للحادث وامكان الازلية منتف عنه دائما ولاانقلاب اصلا وعن الثانى بانا لانسلم ان مقدورية الشئ بعد وجوده تصير ممتنعة بالذات بل انما تمتنع بالغير المانع هو الحصول حتى لوارتفع ابقى مقدورا كما كان (قال المبحث الثالث اذا جعل الوجود رابطة ٣) بين الموضوع والمحمول فالكيفية الحاصلة لتلك النسبة من الوجوب والامتناع والامكان كما فى قولنا الانسان حيوان او حجر اوكاتب من حيث انها الثابتة فى نفس الامر تسمى مادة القضية ومن حيث انها تعقل او تتلفظ تسمى جهة القضية سواء طابقت المادة بان تكون نفسها كقولنا الانسان حيوان بالوجوب وحينئذ تصدق القضية او لم تطابقها بان تكون اعم منها او اخص او مباينا وحينئذ قد تصدق القضية كقولنا الانسان حيوان بالامكان العام وقد تكذب كقولنا الانسان حيوان بالامكان الخاص وانما لم يقتصروا على المواد بل تجاوزوا الى الجهات بما لها من التفاصيل لان الغرض من معرفة القضايا تركيب الاقيسة لاستخراج النتايج وهى لاتحصل من المقدمات بحسب موادها الثابتة فى نفس الامر بل بحسب جهاتها المعتبرة عند العقل ثم كلامهم متردد فى ان المعتبر فى المادة هو الرابط الايجابى حتى تكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان اوليس بحيوان او اعم من الايجابى والسلبى حتى تكون المادة فى قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفى قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر الاول ثم المحققون على ان فى كل قضية الوجود واللاوجود رابطة والوجوب اوالامتناع اوالامكان جهة سواء صرح بها اولم يصرح وسواء كان المحمول احد هذه الامور اوغيرها حتى ان قولنا البارى تعالى واجب وموجود فى معنى يوجد واجبا ويوجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ومعدوم فى معنى يوجد ممتنعا ومعدوما اولايوجد ممكنا وموجودا وقولنا الانسان ممكن وموجود فى معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور تعدد الاعتبارات اى يعتبر وجود هو المحمول وآخر هو الرابطة ووجوب او امتناع او امكان هو المحمول وآخر هو الجهة وتكون نسبة كل من الوجوب والامتناع والامكان الى موضوعاتها بالوجوب اذا اخذت ذاتية واذا اخذ الوجوب والامتناع غيريين فبالامكان وممكن الوجود لغيره يجب ان يكون ممكن الوجود فى نفسه وممكن الوجود فى نفسه قد يجب وجوده للغير كلوازم الماهية وقد يمتنع كالذوات المستقلة وقد يمكن كسواد الجسم وهذا معنى قولنا كل ممكن الوجود لغيره ممكن الوجود فى نفسه من غير عكس (قال المبحث الرابع ٤) لاخفاء فى ان الامتناع اعتبار عقلى وكذا الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا لوكان موجودا لكان واجبا ضرورة انه لوكان ممكنا لكان جائز الزوال نظرا الى ذاته فلم يبق الواجب واجبا وهو محال لما سبق من امتناع الانقلاب والواجب ماله الوجوب فينقل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل فى الامور المرتبة الموجودة معا وهو محال وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا فى الوجود والبقاء والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والموصوفية واللزوم ونحو ذلك جعله صاحب التلويحات قانونا فى ذلك فقال كل مايكون نوعه متسلسلا ومترادفا اى كل مايتكرر نوعه بحيث يكون اى فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطأة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل فى الامور الموجودة ولهذا لم تكن الامور الموجودة متصفة بمفهوماتها فلم يكن السواد اسود والعلم عالما والطول طويلا ونحو ذلك فان قيل لم لايجوز ان يكون وجوب الوجوب مثلا عينه ونفس ماهيته لاامرا زائدا عليه قائما به كبياض الجسم ليلزم التسلسل وكذا البواقى

٣ فالثلاثة فى نفسها مواد القضايا وباعتبار التعقل اوالتلفظ جهاتها وحينئذ ان كان المحمول احدها اوالوجود اوالعدم كما فى قولنا البارى واجب اوموجود واجتماع النقيضين ممتنع اومعدوم والانسان ممكن اوموجود يتعدد الاعتبارات ويكون نسبة الثلثة الى موضوعاتها بالوجوب ونسبة الغيريين بالامكان وكل ممكن الوجود لغيره ممكن الوجود فى نفسه من غير عكس متن

٤ كل مايوصف اى فرد يفرض منه بمفهومه كالوجوب والقدم والوحدة ومقابلاتها والتعين والبقاء والموصوفية فهو اعتبارى اذ لووجد لزم التسلسل للقطع بامتناع كون الصفة الموجودة المحمولة على الشئ بالاشتقاق عينه وانما ذلك فى الاعتباريات فمعنى كون الشئ واجبا فى الخارج انه بحيث اذا عقل مستندا الى الوجود لزم فى العقل معقول هو الوجوب وكذا الكلام فى البواقى متن

قلنا لانه لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطأة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطأة لانه لا معنى للواجب الا ما له الوجوب واما اذا اريد ان الوجود موجود بمعنى انه وجود والوجوب واجب بمعنى انه وجوب والامكان ممكن بمعنى انه امكان الى غير ذلك فلم يكن له فائدة ولم يتصور فيه نزاع نعم يصح ذلك فى الامور الاعتبارية بان يعتبر العقل له اوصافا متعددة تنقطع بانقطاع الاعتبار من غير تعدد فى الخارج وقرره فى المطارحات بوجه آخر يندفع عنه هذا المنع وهو ان الوجوب والامكان والوجود والوحدة والكثرة والتعين ونحو ذلك حالها واحد فى انها امور موجودة عندكم اعتبارية عندنا وكل موجود فله وحدة وتعين ووجوب او امكان وقدم او حدوث فلو كان الامكان مثلا موجودا لكان له وحدة موجودة لها امكان موجود له وحدة موجودة وهلم جرا فيلزم التسلسل فى وحدات الامكان وامكانات الوحدة التى هى امور مترتبة مجتمعة فى الوجود مع القطع بان ليست الوحدة نفس الامكان وكذا يلزم سلسلة من وجودات الامكان وامكانات الوجود واخرى من تعينات الامكان وامكانات التعين وعلى هذا فقس ولما كان ههنا مظنة اشكال وهو انا قاطعون بان البارى تعالى موجود وواجب ومتعين وواحد وقديم وباق فى الخارج لا فى الذهن فقط وكذا امكان الانسان وحدوثه وكثرته ونحو ذلك اشار الى الجواب بان هذا لا يقتضى كون الوجوب والامكان وغيرهما امورا متحققة فى الخارج لها صور عينية قائمة بالموضوعات كبياض الجسم لان معنى قولنا البارى تعالى واجب فى الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو الوجوب ومعنى قولنا الانسان ممكن انه اذا نسبه الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا الشئ متعين او واحد او كثير او قديم او حادث فى الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى هذه المفهومات كانت النسبة بينهما الايجاب لا السلب وهذا ما يقال ان انتفاء مبدأ المحمول فى الخارج لا يوجب انتفاء الحمل فى الخارج كما فى قولنا زيد اعمى (قال وقد يستدل ٨) كون الامتناع وصفا اعتباريا لا تحقق له فى الاعيان مما لا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال واما الوجوب والامكان فقد استدل على كونهما اعتباريين بوجوه الاول انهما لو كانا موجودين لما صدقا على المعدوم ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم واللازم باطل لان الممتنع واجب العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم ومبناه على ان كلا من الوجوب والامكان مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم ومع ذلك فقد اعترض بان انتفاء بعض جزئيات المفهوم لا ينافى كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كما فى الكليات الثانى لو كان الوجوب موجودا لزم امكان الواجب وهو محال بالضرورة بيان اللزوم من وجهين احدهما ان الوجوب اذا كان وصفا قائما موجودا بالواجب كان محتاجا الى موصوفه ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن وكل ممكن فهو جائز الزوال نظرا الى نفسه وان كان لازم الوجود نظرا الى غيره وزوال الوجوب عن الموجود يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان واجبية الواجب تكون لوجوب الممكن فى نفسه ضرورة احتياجه الى الموصوف وما يكون واجبيته لامر ممكن لا يكون واجبا لذاته بل ممكنا بطريق الاولى لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن والجواب انا لا نسلم ان الوجوب ما به الواجبية بل نفسها وان الوجوب على تقدير امكانه يكون جائز الزوال فى نفسه ولم لا يكون كذلك او لم يكن مقتضى ذات الواجب كالوجود ولا معنى للواجب الا ما يكون وجوده ووجوبه وسائر صفاته لذاته وان كانت كل منها ممكنا فى نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب نفسه لا وصفه فضعيف لان المتنازع هو الوجوب بمعنى ضرورة الوجود واقتضائه ولا خفاء فى انه اذا كان امرا محققا موجودا كان زائدا فى الذهن والخارج جميعا الثالث ان الوجوب لو كان موجودا لكان ممكنا لما مر فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشئ ما لم يكن موجودا

٨ بان الوجوب والامكان لو كانا موجودين لزم محالات احدها عدم الصدق على المعدوم الثانى امكان الواجب لان الوصف لاحتياجه الى الموصوف ممكن والممكن نظرا الى نفسه جائز الزوال وايضا اذا كان ما به واجبية الشئ ممكنا فهو اولى الثالث تقدم الشئ على نفسه والتسلسل ضرورة تقدم المقتضى بالوجوب الرابع سبق وجود الممكن على امكانه ضرورة تقدم المعروض على العارض الخامس قيام الصفة الموجودة بالمعدوم او بغير موصوفها ضرورة ان امكان الشئ لكونه ذاتيا يكون قبل وجوده ولا بد له من محل السادس الانقلاب ضرورة ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فلو وجد لتأخر عنهما فيكون الممكن مثله واجبا او ممتنعا وفى اكثر الوجوه للجدال مجال

متن

واجبا بالذات او بالغير لم يصلح مبدا لوجود شيء آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره ينقل الكلام اليه وتسلسل وفي هذا التقرير دفع لما يقال ان وجوب الواجب بذات الواجب لا بوجوبه الرابع لو كان الامكان موجودا وهو وصف عارض للممكن لزم تقدم وجود الممكن على الامكان ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات واللازم باطل للقطع بصحة قولنا امكن فوجد دون العكس والجواب بانه من عوارض الماهية دون الوجود فلا يلزم الا تقدم الماهية بمعنى الاحتياج اليها مدفوع بان المتنازع هو الامكان الذي هو نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما الخامس ان الامكان لو كان موجودا لزم قيامه بالمعدوم او بغير ما هو موصوف بالامكان واللازم ضروري البطلان وجه اللزوم ان امكان الشيء من اوصافه الذاتية ولا بد للوصف من محل يقوم به فقبل وجود الممكن يكون قيامه اما بالممكن المعدوم وهو الامر الاول او بغيره وهو الثاني والجواب ان الوصف الذاتي ما يكون مقتضى الذات ولا يلزم من كونها موجودة ان يوجد قبل الذات السادس ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما فقبل تحققه يكون الممكن اما واجبا او ممتنعا وبعده يصير ممكنا وهو معنى الانقلاب فان قيل فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون متأخرا ويلزم المحال قلنا اذا لم يكن له تحقق في الخارج لم يكن بينه وبين الماهية تقدم وتأخر الا بحسب العقل بمعنى انه اذا لاحظ الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل له معقول عارض للماهية هو الامكان من غير لزوم انقلاب لان الماهية دائما بهذه الحيثية (قال احتج المخالف ٤) قد سبقت اشارة الى الفرق بين الموجود والوجودي والاعتباري والعدمي والتمسكات السابقة انما دلت على ان ليس الوجوب والامكان امرين موجودين في الخارج من غير دلالة على كونهما وجوديين او عدميين وتمسكات المخالف انما تدل على انهما ليسا عدميين من غير دلالة على كونهما موجودين او اعتباريين فالظاهر انهما لم يتواردا على محل واحد الا انا اقتفينا اثر القوم فالوجه الاول من تمسكات المخالف وهو مختص بالوجوب انه لو كان عدميا لزم كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لثباته ضرورة ان الوجوب تأكد الوجود واقتضاؤه واللازم باطل لان العدم مناف للوجود فكيف يؤكده والجواب انه ليس عدما محضا ليس له شائبة الوجود بل هو امر اعتباري مفهومه ضرورة الوجود واقتضاؤه فيصلح مؤكدا له الثاني ان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضيهما اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع مع القطع بان الوجودي لا يصدق على المعدوم وكون النقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما والجواب ان صدق الشيء على المعدوم لا ينافي كونه مفهوما يوجد بعض افراده كاللاانسان الصادق على الممتنع وعلى الفرس ونحن لا نعني بالموجود في الوجودي ما يكون جميع افراده الممكنة موجودة البتة ولو سلم فلا نسلم استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما ذكر من انه ارتفاع للنقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع النقيضين في المفردات ان لا يصدقا على شيء حتى لو لم يصدق الوجوب واللاوجوب على شيء بل كانا مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت في نفسهما بان يكون الامتناع معدوما وكذا اللاامتناع لصدقه على المعدوم الممكن فان استحالة ذلك ممنوعة نعم ارتفاع النقيضين في القضايا هو ان لا تصدق القضيتان المتناقضتان في نفسهما ولا يثبت مدلولاهما بان يكذب قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر النسب من المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها في المفردات تكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في نفسها وثبوت مدلولاتها مثلا اذا قلنا

٤ بان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم محالات احدها كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لثباته ضرورة ان الوجوب كذلك قلنا اعتبار عقلي لا عدم محض الثاني ارتفاع النقيضين ضرورة ان اللاوجوب واللاامكان عدميان لصدقهما على الممتنع قلنا قد يكون الصادق على المعدوم وجوديا باعتبار بعض الافراد ولو سلم فقد يكون النقيضان عدميين كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى ومعنى ارتفاع النقيضين في المفردات عدم صدقهما على الشيء لا خلوهما عن الوجود والثبوت كما في القضايا وذلك كالمساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها في المفردات باعتبار الصدق على الشيء وفي القضايا باعتبار ثبوتها في نفسها الثالث سلب الامكان عن الممكن والوجوب عن الواجب عند عدم فرض العقل بل مطلقا لان امكانه لا في معنى لا امكان له وكذا الوجوب قلنا ممنوع بل قد يكون المحمول عدميا والحمل ضروريا كالمعدوم والممتنع فالامكان عدمي وزيد ممكن بالضرورة بمعنى انه بحيث لو اسنده العقل الى الوجود لزم معقول هو الامكان ومعنى امكانه لا ان ذلك الوصف الصادق عليه عدمي ولا امكان له انه لا يصدق عليه ذلك الوصف وكذا في الوجوب فان قيل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه قلنا ممنوع في الثبوت بمعنى الصدق بل الثبوت [illegible] متن

الانسان اخص من الحيوان فمعناه ان كل ما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان من غير عكس واذا قلنا الضرورية اخص من الدائمة فمعناه انه كلما صدقت الضرورية في نفس الامر صدقت الدائمة من غير عكس بمعنى ان كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الضروري يصدق بينهما الايجاب الدائمي وليس كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الدائمي يصدق بينهما الايجاب الضروري الثالث لو كان الوجوب والامكان عدميين لاتحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لايكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وصفي الوجود والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل لايقع وصفا للشيء الا باعتباره واللازم باطل للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل اولم يوجد والجواب انا لانسلم الملازمة لجواز ان يكون المحمول مما لاتحقق له الا في العقل ويكون صدقه على الموضوع دائما بل ضروريا في نفس الامر كقولنا اجتماع النقيضين معدوم وممتنع فان هذا الحكم ضروري صادق في نفس الامر مع انه لاتحقق للعدم والامتناع الا بحسب العقل فكذا ههنا الوجوب والامكان عدميان والحكم بان الشيء واجب او ممكن ضروري بمعنى انه في نفس الامر بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل معقول هو الوجوب او الامكان الرابع انهما لو كانا عدميين لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن بحسب الخارج سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد لان العدم في نفسه عدم بالنسبة الى كل شيء وهذا معنى قولهم امكانه لا في معنى لاامكان له والجواب المنع فان معنى قولنا امكانه لا ان ذلك الوصف الصادق على الموضوع عدمي ومعنى لاامكان له انه لايصدق عليه ذلك الوصف كما في صدق العدم والامتناع فان بني ذلك على انه لاتمايز في الاعدام اجيب بان التمايز العقلي ضروري وهو كاف فان قيل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه فما لايكون ثابتا في نفسه لايكون ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصوله الشيء في الخارج كبياض الجسم واما بمعنى الحمل على الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد اعمى والعنقاء لاموجود واجتماع النقيضين ممتنع فلا فان الاوصاف الصادقة على الشيء بعضها ثبوتية وبعضها سلبية (قال المبحث الخامس ٤) من خواص الممكن انه يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب وانه لايترجح احد طرفيه الا لمرجح وللتلازم هذين المعنيين بل لتقارب مفهوميهما جاز ان قد يجعل الثاني تفسيرا الاول والجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول من غير ان يفتقر الى برهان فان معنى الممكن ما لايقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه يكون لا لذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لايكون لذاته ولا لامر خارج بل لمجرد الاتفاق قلنا هذا مما يظهر بطلانه بادنى التفات ولهذا يحكم به من لايتأتى منه النظر والاستدلال ثم اختلاف البعض في نفس الحكم او في بداهته والتفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لاينافي البداهة على ما سبق واما ما ذهب اليه الكثيرون من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخصص افعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضي ذلك وان قدرة القادر قد تتعلق بالفعل او الترك من غير مرجح فليس من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المساويين من غير مرجح ونحن لانقول بامتناعه فضلا عن ان يكون ضروريا والى هذا يستند عندنا اختلاف حركات الكواكب ومواضعها واوضاعها واما الفلاسفة القائلون بالايجاب دون الاختيار فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب بل يعترفون باستنادها الى اسباب فاعلية لا اطلاع على تفاصيلها وفي الجملة لم يقل احد ممن يعتد به بوقوع الممكن بلا سبب (قال والاستدلال ٦) القائلون بان الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح كسبي استدلوا

٤ الضرورة قاضية باحتياج الممكن الى المؤثر وامتناع ترجح احد طرفيه بلا مرجح وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح متن

٦ بان وقوع احدهما بلا سبب يقتضي رجحانه فينافي التساوي وبانه لابد من مرجح قبل الوجود وهو وجودي يقوم بالمؤثر ضرورة تأخر الاثر ضعيف

عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن لتساوي الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب ان التساوي بالنظر الى الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجيح ذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا نفس المتنازع لجواز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثاني ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد وترجحه امر حادث بعد ان لم يكن فيكون وجوديا ولابد له من محل وليس هو الاثر لتأخره عن الترجح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلابد منه والجواب ان الترجح مع الوجود لا قبله اذ لا يتصور رجحان الوجود مع كون الواقع هو العدم ولو سلم فقيام ترجح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان والمذكور في كلام الامام مكان الترجح الوجوب وهما متلازمان بناء على ان احد الطرفين يمتنع وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية فالراجح لا يكون الا واجبا وهذا الوجوب متقدم على الوجود على ما سيجيء من ان وجود الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وهو نسبة بين المؤثر والاثر يسمى من حيث الاضافة الى المؤثر ايجابا والى الاثر وجوبا فيمتنع سبقه على الوجود وكونه وصفا للمؤثر ليس بسديد سيما وقد قال الامام في المباحث المشرقية انه على تقدير كونه ثبوتيا فهي عروضه للمؤثر انه يصير بحكم ما عليه بوجوب ان يصدر عنه ذلك الاثر فالاولى منع كونه امرا متحققا مفتقرا الى ما يقوم به في الخارج بل هو امر عقلي قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه (قال ومن اقوى شبه المنكرين ٩) ذكر الامام من جانب المنكرين لامتناع وقوع الممكن بلا سبب كذيمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق شبها منها انه لو احتاج الممكن الى مؤثر فتأثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين اعني العدم الذي كان والوجود الذي حصل وما ذكر في المواقف من ان كون التأثير حال العدم باطل لانه جمع بين النقيضين ولان العدم نفي صرف فلا يصلح اثرا ولانه مستمر فلا يستند الى مؤثر الوجود ليس على ما ينبغي لان الكلام في التأثير بمعنى الايجاد والا لما صح ان التأثير حال الوجود ايجاد الموجود وحال العدم جمع النقيضين على ان الوجه الثالث ليس بتام لان العدم ربما يكون حادثا لا مستمرا لا يقال في الكلام اختصار والمراد ان التأثير اعم من الايجاد والاعدام اما حال الوجود وهو باطل لانه ايجاد الموجود واما حال العدم وهو باطل لانه جمع النقيضين ولان العدم نفي محض لانا نقول لو اريد ذلك لم يكن لقوله فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى لان العدم على تقدير كونه اثرا انما يستند الى مؤثر العدم لا الوجود وبهذا تبين ان ليس قوله ولانه نفي محض او قوله ولانه مستمر ابتداء شبهة على نفي التأثير بمعنى ان الممكن لو احتاج الى مؤثر في وجوده لاحتاج اليه في عدمه وهو باطل لانه نفي محض ولانه مستمر كيف وقد اورد بعد ذلك هذه الشبهة بعينها والمذكور في كلام الامام ان التأثير حال العدم باطل لانه لا اثر حينئذ فلا تأثير لانه اما عين الاثر او ملزومه بناء على كون المعلول متأخرا عن العلة مع العلة بحسب الزمان والجواب انا نختار ان التأثير حال الوجود فان اريد بايجاد الموجود بالوجود الحاصل بهذا الايجاد فلا نم استحالته كما في القابل فان السواد قائم بالجسم الاسود بهذا السواد وان اريد بوجود آخر سابق فلا نم لزومه فان الوجود الحاصل بالتأثير مقارن له وقد يختار ان التأثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين لان الاثر عقيب آن التأثير بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا ومعنى امتناع التخلف انه لا يتخللهما آن وكان هذا مراد من اجاب بان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر على معنى ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود المؤثر بصفة المؤثرية وهو معنى التأثير فيكون في آن عدم الاثر ويكون معنى تأثيره في الممكن اخراجه

٩ ان التأثير حال الوجود ايجاد الموجود وحال العدم جمع بين النقيضين وان الضرورة قاضية بوقوع الترجيح بلا مرجح في مثل الهارب من السبع يسلك احد الطريقين والعطشان يشرب احد الاناءين مع التساوي وان العدم نفي محض لا يصلح اثرا والجواب عن الاول ان المحال ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم غايته ان الوجود يقارن الايجاد بالزمان وهو لا ينافي التأخر بالذات وعن الثاني ان اللازم على تقدير التسليم ترجيح المختار احد المتساويين بلا مخصص لا الترجح بلا سبب فان قيل هذا الاختيار والترجيح وقع بلا سبب قلنا نعم بل بالارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص وعن الثالث انه عدم مضاف مستند الى عدم العلة بمعنى ان العقل يحكم بانه عدم لعدم علته واما التمسك بان العلية لكونها نقيض اللاعلية ثبوتية وكذا موصوفها وبان التأثير اما في الماهية او الوجود او الموصوفية والكل باطل لما سبق وبانه لو وجدت المؤثرية او الحاجة تسلسلت فضعفه ظاهر

متن

من العدم الى الوجود ومنها انه لو امتنع وقوع الممكن بلا مؤثر وترجحه بلا مرجح لما وقع واللازم باطل بحكم الضرورة فى مثل العطشان يشرب احد المائين والجائع يأكل احد الرغيفين والهارب من السبع يسلك احد الطرق يقين مع فرض التساوى وعدم المرجح والجواب بعد تسليم عدم المرجح عند العقل اصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجح احد طرفيه بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد الامرين المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو غير المتنازع فان قيل هذا الاختيار والترجيح امر ممكن وقع بلا سبب وفيه المطلوب قلنا ممنوع بل انما وقع بالارادة التى من شانها الترجيح والتخصيص ومنها انه لو احتاج الممكن فى وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه فى عدمه لتساويهما واللازم باطل لان العدم نفى محض لا يصلح اثرا والجواب ان العدم ان لم يصلح اثرا منعنا الملازمة لجواز ان يتساوى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن لكن لا يحتاج العدم الى المؤثر لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود فان المقتضى فيه سالم عن المانع وان صلح اثرا منعنا بطلان اللازم وهو ظاهر وتحقيقه انه وان كان نفيا صرفا بمعنى انه ليس له شائبة الوجود العينى لكن ليس نفيا صرفا بمعنى ان لا يضاف الى ما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الوجود فيستند الى عدم علة وجوده بمعنى احتياجه اليه عند العقل حيث يحكم بانه انما بقى على عدمه الاصلى او اتصف بعدمه الطارى بناء على عدم علة وجوده مستمرا او طارئا فان قيل العدم لا يصلح علة لان العلة وجودية لكونها نقيض اللاعلية العدمية فيفتقر الى موصوف وجودى ولانه لا تمايز فى الاعدام فلا يصلح بعضها علة وبعضها معلولا قلنا مجرد صورة السلب او الصدق على المعدوم فى الجملة لا يقتضى كون المفهوم الكلى عدميا بجميع جزئياته ولو سلم فنقيض العدمى لا يلزم ان يكون وجوديا وقد سبق مثل ذلك وعدم تمايز الاعدام ممنوع والتحقيق ان تساوى طرفى الممكن ليس الا فى العقل فالمرجح لا يكون الا عقليا وعدم العلة او عدم الممكن ليس نفيا صرفا بل كل منهما ثابت فى العقل متمايز عن الاخر فيصلح احدهما علة الآخر فى حكم العقل ولا يلزم منه صلوح عليته للوجود ليلزم انسداد باب اثبات الصانع لان ذلك انما يكون بحسب الخارج ومنها ان الممكن لو احتاج الى مؤثر فتأثيره اما فى ماهية الممكن او وجوده او موصوفيته بالوجود اذ لا يعقل غير ذلك والكل باطل لما مر فى نفى شيئية المعدوم ومجعولية الماهية ومن ان الماهية ماهية والوجود وجود والموصوفية موصوفية سواء وجد الغير اولم يوجد وان الوجود حال لا تأثير فيه وان الموصوفية امر اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان والجواب ان التأثير فى الماهية بان يجعلها متحققة لا بان يجعلها ماهية او فى الوجود الخاص بان يحصله للماهية لا بان يجعله وجودا ومنها انه لو وجدت مؤثرية المؤثر فى الممكن او احتياج الممكن اليه لكان كل منهما امرا ممكنا له مؤثر واحتياج وتسلسل ولا يندفع بان مؤثرية المؤثر فى الممكن واحتياج الاحتياج عينه لان ذلك يمتنع فى الامور التى بها تحقق فى الاعيان والجواب ان كون المؤثرية او الاحتياج اعتباريا لا ينافى كون المؤثر مؤثرا والممكن محتاجا على ماسبق غير مرة وما يقال من انه لو حصل فى العقل دون الخارج كان جهلا لانتفاء المطابقة وان كلا منهما صفة قبل الاذهان فيستحيل قيامها بالذهن فجوابه ان عدم المطابقة للخارج انما يكون جهلا اذا حكم العقل بالثبوت فى الخارج ولم يثبت وان الحاصل قبل الاذهان هو كون الشئ بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو المؤثرية او الحاجة

(قال المبحث السادس ٤) قد سبق ان الممكن محتاج الى السبب الا ان ذلك عند الفلاسفة وبعض المتكلمين لامكانه وعند قدماء المتكلمين لحدوثه وقيل لامكانه مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث احتجت الفلاسفة على دعواهم بان العقل اذا لاحظ كون الشئ غير مقتضى الوجود او العدم

٤ العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة كون الذات غير مقتضية للوجود والعدم فيكون المحوج هو الامكان لا الحدوث مستقلا او شرطا او شطرا كيف والحدوث صفة للوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج وكثير من المتكلمين عكسوا الدعوى والدليل والابطال فقالوا العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة ان الشئ لم يكن فكان فيكون المحوج هو الحدوث لا الامكان كيف وهو كيفية نسبة الماهية الى الوجود المتأخر عن الاحتياج والجواب بانا لا نعنى ان الامكان يتحقق فيوجب احتياجا بل ان العقل يلاحظ الامكان فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الاحتياج الى الحيز هو التحيز جوابهم بعينه والاعتراض بانه لا احتياج حال البقاء لان التأثير حال البقاء فى الوجود تحصيل الحاصل قبل وفى البقاء او فى امر متجدد تأثير فى غير الباقى جاز فى الامكان مع زيادة حال ما قبل الوجود فانه نفى محض والجواب ان معنى الاحتياج الى المؤثر توقف الوجود او العدم او استمراره على امر ما متن

بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده اوعدمه لايكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء
لاحظ كونه مسبوقا بالعدم اولم يلاحظ واحتجوا على ابطال مذهب المخالف بان الحدوث وصف
للوجود متأخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير المؤثر
وهو عن الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج وجزئها وشرطها فلوكان الحدوث علة
للاحتياج اوجزءها اوشرطها لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وعارضهم بعض المتكلمين
فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث لان العقل اذا لاحظ كون الشيء مما يوجد بعد العدم حكم
باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم
ولايجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفية نسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عن الوجود المتأخر عن
التأثير المتأخر عن الاحتياج الى المؤثر والحق ان هذه العلة انما هي بحسب العقل بمعنى انه
يلاحظ الامكان اوالحدوث فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الحصول في الحيز هو التحيز لابحسب
الخارج بان يتحقق الامكان اوالحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريقين
في الابطال مغالطة واما في الاثبات فكلام المتأخرين اظهر وبالقبول اجدر واعترض بانه لوكان
علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان اوالحدوث وهما لازمان للممكن والحادث لزم احتياجهما
حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة واللازم باطل لان التأثير حينئذ اما في الوجود وقد حصل
بمجرد وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق واما في البقاء او في امر آخر متجدد
وهو تأثير في غير الباقي اعني الممكن والحادث فيلزم استغناؤهما عن المؤثر وفي كون الامكان علة
الاحتياج فساد آخر وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق مع انه نفي محض ازلي
لايعقل له مؤثر والجواب ان معنى احتياج الممكن اوالحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود له
او العدم اواستمرارهما على تحقق امر اوانتفائه بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام الاثر بدوام
المؤثر واذا تحققت فاستمرار الوجود اعني البقاء ليس الا وجودا مأخوذا بالاضافة الى الزمان الثاني
وصحة قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر لايدل الا على مغايرة البقاء لمطلق الوجود ولانزاع في ذلك
(قال المبحث السابع ٧) الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لااولوية
لاحدهما عن الآخر وقيل العدم اولى بالممكن جوهرا كان اوعرضا زايلا او باقيا لتحققه
بدون تحقق سبب مؤثر ولحصوله بانتفاء شيء من اجزاء العلة التامة للوجود المفتقر الى تحقق
جميعها ورد بان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها ولامعنى لعدم
المركب سوى ان لايتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض اولم يتحقق وهذا القدر لايقتضي
اولوية العدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم وقيل العدم اولى
بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها والذي
يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود اوالعدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن
بحيث يقع بلاسبب خارج فبطلانه ضروري لانه حينئذ يكون واجبا اوممتنعا لاممكنا فان قيل
هذا انما يلزم اولم يكن وقوع الطرف الآخر بمرجح خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف
الاولى الى عدم المرجح الخارج وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه
وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لابالذات وهو ظاهر وان اريد ان الممكن قد يكون
بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود اوالعدم لا الى حد الوجوب ايلزم كونه
واجبا اوممتنعا فلايظهر امتناعه واستدل الجمهور على امتناعه بوجوه الاول انه لوكان احد
الطرفين اولى بالممكن نظرا الى ذاته فمع تلك الاولوية اما ان يمتنع وقوع الطرف الاخر فيكون
الطرف الاولى واجبا لذات الممكن فلايكون ممكنا بل واجبا اوممتنعا هذا خلف واما ان يمكن

٧ لااولوية لاحد طرفي الممكن نظرا الى ذاته وقيل باولوية العدم مطلقا وقيل في الاعراض السيالة والظاهر انه ان اريد الاولوية بحيث يستغني الوقوع عن سبب فضروري البطلان وان اريد القرب الى الوقوع لقلة الشروط والموانع وكثرة اتفاق الاسباب فعائد الى الغير وان اريد اقتضاء ما للوجود اوالعدم لا الى حد الوجوب فمحتمل والاستدلال على امتناعه بانه ان امتنع مع تلك الاولوية وقوع الطرف الآخر وجب هذا وان امكن فاما بلاسبب فيترجح المرجوح او بسبب فيتوقف هذا على عدمه فلايكون اولى لذاته وبان اقتضاء التساوي ينافي اقتضاء اولوية احدهما وبانه ان امكن زوالها بسبب لم تكن ذاتية بل متوقفة على عدمه وان لم يمكن كانت الماهية واجبة اوممتنعة ضعيف لان المتوقف على عدم ذلك السبب هو الوقوع لا الاولوية ولان عدم اقتضاء احدهما غير اقتضاء التساوي ولانه لايلزم من امتناع زوال اولوية طرف وقوعه فضلا عن كونه ضروريا لجواز وقوع الآخر باولوية خارجية منتهية الى حد الوجوب منه

وحينئذ فوقوعه اما ان يكون بلا سبب يرجحه فيلزم ترجح المرجوح اعنى الطرف الغير الاولى او يكون بسبب يفيد رجحانه فيكون وقوع الطرف الاولى متوقفا على عدم ذلك السبب فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب هذا خلف والجواب انه لا يلزم من توقف الوقوع على امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية وذلك لان التقدير ان المراد بها رجحان ما لا الى حد الوجوب الثانى ان الممكن يقتضى تساوى الوجود والعدم بالنظر الى ذاته لما ان كلا منهما لا يكون الا بالغير فلو اقتضى احدهما لذاته لزم اجتماع المتنافيين اعنى اقتضاء التساوى ولا اقتضاءه والجواب انا لا نم ان الممكن يقتضى تساوى الطرفين بل لا يقتضى وقوع احدهما وهو لا ينافى فى اقتضاء احدهما لا الى حد الوجوب والوقوع على ما هو المراد بالاولوية الثالث انه لو كان احد الطرفين اولى لذات الممكن فاما ان يمكن زوال تلك الاولوية لسبب اولا فان امكن لم تكن الاولوية ذاتية لتوقفها على عدم ذلك السبب ولان ما بالذات لا يزول بالغير وان لم يمكن كان الطرف الاولى ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا بل واجبا ان كان هو الوجود وممتنعا ان كان هو العدم والجواب انه لا يلزم من امتناع زوال اولوية الوجود او العدم بالمعنى الذى ذكرنا وقوعه فضلا عن كونه ضروريا ليلزم وجوب الممكن او امتناعه وذلك لانه يجوز ان يقتضى ذات الممكن الوجود اقتضاء ما لا الى حد الوجوب والوقوع ويقع العدم باقتضاء اسباب خارجية تنتهى الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس وتكون الاولوية الذاتية بحالها باقية غير زائلة (قال اذ لابد من ذلك ٢) يعنى انه لا يكفى فى الوقوع مجرد الاولوية بل لابد من انتهائها الى حد الوجوب بان يصير الطرف الاخر ممتنعا بالغير اذ لو جاز وقوعه ايضا لكان وقوع الطرف الاول تارة ولا وقوعه اخرى مع استواء الحالين حيث لم يوجد الا مجرد الاولوية ترجحا بلا مرجح فالممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق وبعد ما وجد يمتنع عدمه ضرورة امتناع الوجود والعدم وهذا وجوب لاحق بمعنى الضرورة بشرط المحمول فان قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول اما بالزمان فظاهر واما بالذات بمعنى الاحتياج اليه فلانه اما ان يراد الاحتياج فى الوجود العينى وهو باطل لان الوجوب والوجود ليسا امرين متميزين فى الخارج يتوقف احدهما على الاخر ولو كان فالوجوب صفة للوجود فيكون متأخرا عنه لا متقدما او فى الوجود الذهنى وهو ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس قلنا المراد السبق بمعنى الاحتياج فى اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعانى واعتبار الترتيب فيما بينها فانه يحكم قطعا بانه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب بالنسبة الى العلة الناقصة بل التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزأ من العلة التامة فيكون متقدما عليه لا متأخرا قلنا جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول فى الخارج لا فى اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى علة ناقصة هى جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافى الاختيار وحينئذ ينتقض دليلكم قلنا اذا كان الاختيار من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافى كونه مختارا بل يحققه (قال المنهج الثالث فى القدم والحدوث ٣) والمتصف بهما حقيقة هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يتصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقى فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية

٢ لان الوقوع تارة واللاوقوع اخرى من استواء الحالين ترجح بلا مرجح فالممكن ما لم يجب ضرورة لم يوجد وحين الوجود امتنع عدمه فوجوده محفوف بوجوبين سابق ولاحق وليس معنى السبق الاحتياج فى التحقق او التعقل بل فى اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعانى بمعنى انه يحكم بانه لم يوجد ما لم يجب وهذا الوجوب لا ينافى الاختيار لكونه بالاختيار الذى هو من تمام العلة

متن

٣ وفيه مباحث المبحث الاول قد يراد بهما عدم المسبوقية بالغير والمسبوقية به وقد يخص الغير بالعدم وهو المتعارف وقد يقالان باعتبار تفاوت ما مضى من زمان الوجود زيادة ونقصانا فالقدم الذاتى اخص من الزمانى وهو من الاضافى والحدوث بالعكس

متن

بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشئ اكثر وبالحدوث كونه اقل فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه اقدم من الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي بمعنى ان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس (قال ولا قديم بالذات سوى الله تعالى ٨) لما سيأتي من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات واما القديم بالزمان فجعله الفلاسفة شاملا لكثير من الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك على ما سيأتي والمتكلمون منا لصفات الله تعالى فقط حيث بنوا ان ما سوى ذات الله تعالى وصفاته حادث بالزمان واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة علة للاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه الحكيم المحقق بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قول الامام ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت وما نقل في المواقف عن الامام ان الاحوال الاربعة هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة فلا يخلو عن تسامح (قال والقديم بالزمان يمتنع استناده الى المختار ٢) يعني ان اثر المؤثر المختار لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وما نقل في المواقف عن الآمدي انه قال سبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد ايجابا في جواز كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرهما قديما فلا يوجد في كتاب الابكار الا ما نقل على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى ويكونان معا في الوجود لا تقدم الا بالذات كما في حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب مختارا لا موجبا ولهذا مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر في الجواب على دفع السند قائلا لا نسلم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج نعم صرح في شرح الاشارات بان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار ولا الى ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية والى انه ازلي تام في الفاعلية وان العالم ازلي مستند اليه وانت خبير بان هذا احتراز عن شناعة نفي القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع (قال دون الموجب ٧) اي لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون

٨ واما بالزمان فزادت الفلاسفة كثيرا من الممكنات والمتكلمون صفات الله تعالى وزعم المعتزلة حيث جعلوا العالمية والقادرية والحيية والموجودية احوالا ثابتة في الازل مع الذات ولا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت متن

٢ لان القصد الى الايجاد مقارن للعدم ضرورة والمنازع مكابر متن

٧ لو امكن اذ في التخلف عن تمام العلة ترجح بلا مرجح وما يقال ان التأثير حال البقاء ايجاد للموجود مدفوع لما سبق متن

معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والامكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام علته واستدل الامام على امتناع استناد القديم الى الموجب ايضا بان تأثيره في شيء يمتنع ان يكون حال بقائه والا يلزم ايجاد الموجود فتعين ان يكون حال حدوثه او عدمه فيكون حادثا لا قديما وجوابه ماسبق ان الممتنع ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم وان معنى تأثير المؤثر في الشيء وايجاده اياه حال بقائه هو ان وجوده يفتقر الى وجود المؤثر ويدوم بدوامه من غير ان يكون هناك تحصيل ما لم يكن حاصلا ليلزم حدوثه (قال فالقديم يمتنع عدمه ٦) لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فاثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بطريق الايجاب اما بلا واسطة كمعلوله الاول او بوسائط قديمة كالثاني والثالث لما سيأتي من امتناع التسلسل وانما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الموجب على شرط حادث قلنا لانه حينئذ يكون حادثا والكلام في القديم فان قيل فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا قلنا امتناع عدم الشيء لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون ذلك لذاته بل لتمام علته الموجبة فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما ممتنع العدم وانما ذلك على رأى الفلاسفة فان قيل صفات الواجب عندكم موجودات قديمة فيمتنع استناده اليه بطريق الاختيار ويتعين الايجاب قلنا علة الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان وصفات الواجب وان كانت مفتقرة الى ذاته لا تكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات ولو سلم فالتأثير والتأثر انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير ههنا وسيجيء لهذا زيادة بيان (قال زعمت الفلاسفة ان كل حادث ٧) اى موجود بعد العدم مسبوق بمادة ومدة وعنوا بالمادة ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة او متعلقة ان كان نفسا وبالمدة الزمان وبنوا على ذلك قدم المادة والزمان لا بمعنى ان محل هذا السواد وبدن هذه النفس مثلا قديم لظهور استحالته ولا بمعنى ان قبل كل مادة مادة لا الى بداية كما في الحركة والزمان لانه يستلزم اجتماع المواد الغير المتناهية في الوجود ضرورة ان كلا منها جزء مما تركب عنها وهو محال لما سيأتي بخلاف الحركة والزمان فانهما على التجدد والانقضاء بل بمعنى انه لا بد ان يكون للمركب مادة بسيطة قديمة هي الحاصل للصور والاعراض الحادثة اذ لو كانت حادثة لكانت لها مادة اخرى وتسلسل واحتجوا على ثبوت المادة بان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله امكان وهو وجودى لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعى محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لانه معلل بالامكان وعدمه بعدمه فيقال هذا مقدور لكونه ممكنا وذلك غير مقدور لكونه ممتنعا ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان فان قيل الدليل منقوض بالممكن القديم كالمواد والمجردات فانها ممكنة ولا مادة لها قلنا امكاناتها قائمة بها اذ ليس للقديم حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعى محلا غيره فان قيل امكان الشيء صفة له فلا يقوم الا به ولو سلم قيامه بمحله كما في الصور والاعراض لم يكن ذلك الا حال وجودهما والكلام فيما قبل الوجود قلنا سنورد من كلامهم ما يدفع هذا الاشكال والجواب انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتى اللازم لماهية الممكن فلا نسلم انه وجودى بمعنى كونه امرا محققا يستدعى محلا موجودا

٦ لانه اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب ابتداء او انتهاء لامتناع التسلسل من غير توقف على شرط حادث ضرورة فلو عدم عدم الواجب فان قيل فلا يكون الا واجبا قلنا امتناع العدم لتمام علة الوجود لا يستلزم الوجوب الذاتى المبحث الثانى متن

٧ مسبوق بمادة ومدة اما المادة فلانه قبل الوجود ممكن وامكانه وجودى يفتقر الى المحل وليس هو الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه بخلاف امكان القديم ورد بانه ان اريد الامكان الذاتى فلا نسلم انه وجودى وان اريد الاستعدادى المخالف له في اقتضاء الرجحان والتفاوت والتحقق فلا نسلم ان كل حادث ممكن متن

في الخارج وقد مر بيان ضعف ادلتهم على ذلك وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل
حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة
وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لان المقابل للوجوب
والامتناع هو الامكان الذاتي لا الاستعدادي وفي قوله المخالف له اشارة الى التغاير بين الامكانين
وذلك من وجوه احدها ان الذاتي لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه
على السواء والاستعدادي يقتضيه لانه حالة مقربة للمادة الى تأثير المؤثر فيها وايجاد الحادث
وثانيها ان الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعد فان استعداد المضغة للانسانية اقرب من استعداد
العلقة وهو من النطفة وهو من المادة النباتية وهو من المعدنية وهو من العنصرية وهكذا حتى
ان الهيولى الاولى ابعد الكل ولا كذلك الامكان الذاتي فانه لا يتصور تفاوت واختلاف في امكان
وجود الانسان لماهيته وما يتوهم من تفاوته عند اعتبار التعلق بامر خارج كامكان وجود الانسان
لماهيته بالنظر الى العلقة والمضغة مثلا فعائد الى الاستعدادي وثالثها ان الذاتي اعتبار عقلي
لا تحقق له في الاعيان بخلاف الاستعدادي فانه كيفية حاصلة للشيء مهيئة اياه لافاضة الفاعل
وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس مختلفة بالقرب والبعد والشدة والضعف
بحسب حدوث شرط شرط وارتفاع مانع مانع مسماة بالقوة عند عدم الحادث زائلة عند
وجوده ككون الجسم في اوساط الحيز عند الوصول الى نهايته وهل ذلك الزوال بواجب فيه
تردد (قال فان قيل ٩) اعلم ان للفلاسفة في التفصي عن هذا الاشكال وجهين احدهما ان المراد
الامكان الذاتي ومعنى كون امكان الحادث قبل وجوده وجود يا تعلقه بموضوع موجود في الخارج
وتقريره ان الامكان لا محالة يكون بالقياس الى وجود والوجود اما بالذات كوجود البياض في نفسه
واما بالعرض كوجود الجسم ابيض اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد
شيء شيئا آخر او يوجد له شيء آخر كالبياض للجسم والصورة للمادة والنفس للبدن ولا خفاء
في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو
امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد
كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى موضوع
يقوم به امكان ذلك الشيء قبل وجوده بمعنى كون ذلك الشيء في ذلك الموضوع او معه بالقوة فهو
صفة الموضوع من حيث هو فيه كعرض في موضوع وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه
كاضافة المضاف اليه وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير بل يكون قائما بنفسه من غير
تعلق بموضوع او مادة فانه لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه
لا علاقة له بشيء من الموضوعات ليقوم به وهو محال لانه عرض لا جوهر وضعف هذا الوجه
ظاهر لان الاشكال عائد ولانه لو ثبت ان امكان الحادث عرض يستدعي محلا او استدل على ذلك
استدلالا فاسدا بانه لو لم يكن امكان الحادث امرا موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلم يكن
ممكن الوجود على ما في الشفاء لم يحتج الى ما ذكر من التفاصيل وثانيهما ان المراد الامكان
الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان تكون
ذات القديم وحدها او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة
لما في التخلف من الترجح بلا مرجح بل لابد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر
حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل
ولان مجموعها بحدوثه يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لابد
من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع في الوجود كالحركات

٩ دوام المعلول بدوام علته التامة ضروري فيمتنع اسناد الحادث الى القديم بل لابد له من سبق حوادث منها قبله مفيدة استعدادات متفاوتة مفتقرة الى محل متعلق به قلنا القديم مختار يوجد الحادث متى شاء متن

والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها الحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة هي استعداداته المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث ولاامرا منفصلا عنه لاتقدم بل متعلقا به هو المعنى بالمادة وهذا ايضا ضعيف لابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق به ارادته القديمة التى من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث (قال واما المدة ٢) احتجوا على كون الحادث مسبوقا بالزمان بوجهين احدهما انه لابد له من سبق حوادث متعاقبة بمعنى حصول هذا بعد حصول ذاك بحيث لايجتمع المتقدم والمتأخر وماذاك الابالزمان وثانيهما انه لامعنى للحادث الامايكون وجوده مسبوقا بالعدم وظاهر ان سبق عدم الشئ على وجوده لايعقل الابالزمان وهذا التقرير لايبتنى على ان التقدم امر وجودى وانه هو الزمان حتى يرد الاعتراض بانالانسلم انه وجودى بل اعتبارى يعرض للعدم ايضا والحاكم بثبوته الوهم وحكمه مردود كما فى تحيز البارى حيث يحكم به الوهم بناء على ان مايشاهد من الموجودات متحيزة وانما يبتنى على صحة الحكم بان هذا متقدم على ذاك كتقدم الحادث على وجوده ولاخفاء فى انه حكم عقلى ضرورى والزمان معروض التقدم لانفسه والجواب ان مبنى الاول على افتقار كل حادث الى سبق حوادث متعاقبة وقد مر مافيه ومبنى الثانى على ماذهب اليه الفلاسفة من ان اقسام التقدم والتأخر والمعية منحصرة بحكم الاستقراء فى خمسة يعنى ان كلا منها يكون امابالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح وامابالطبع كتقدم الجزء على الكل وامابالزمان كتقدم الاب على الابن واما بالشرف كتقدم العالم على المتعلم واما بالرتبة وهى قد تكون حسية بان يكون الحكم بالترتيب وتقدم البعض على البعض مأخوذا من الحس لكونه فى الامور المحسوسة وقد تكون عقلية بان يكون ذلك بحكم العقل لكونه فى الامور المعقولة وكل منهما قديكون بحسب الطبع وقديكون بحسب الوضع وذلك كتقدم الرأس على الرقبة وتقدم الامام على المأموم وتقدم الجنس على النوع وتقدم بعض مسائل العلم على البعض ومعلوم ان تقدم عدم الحادث على وجوده ليس الا بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر وتمام الاستقراء ونقضوه بتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم فانه كما ليس بالعلية والطبع والرتبة والشرف ليس بالزمان لان كلا من الامس واليوم زمان لاامر يقع فى الزمان ومايقال فى بيان الحصر من ان المتقدم والمتأخر ان لم يجتمعا فى الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والا فان لم يحتج المتأخر الى المتقدم فبالشرف وان احتاج فان كان المتقدم مؤثرا فى المتأخر فبالعلية والافبالطبع او ان المتقدم ان توقف وجود المتأخر عليه فبالعلية او بالطبع كما ذكرنا وان لم يتوقف فالتقدم ان كان بالنظر الى كمال المتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدأ محدود فبالرتبة والا فبالزمان او ان التقدم اما حقيقى يكون بحسب الامر نفسه فلايتبدل باعتبار المعتبر واما اعتبارى يقابله والاول ان كان بالنظر الى الذات فبالطبع وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتأخر مشروطا بانقضاء وجود المتقدم فبالزمان والا فبالعلة والثانى يفتقر لامحالة الى مبدأ به الاعتبار فان كان كما لا فى المتقدم فبالشرف والافبالرتبة فلاخفاء فى انه ليس الاوجه ضبط مع ان التقدم بالطبع قديكون بالنظر الى الوجود كما فى الشرط وان التقدم بالزمان قديكون للعدم دون الوجود وبعد تمام الوجود فالزمانى بالمعنى الذى ذكر فيها شامل للتقدم الذى بين اجزاء الزمان والذى بين الاب والابن بواسطة الزمان فيكون من التقدم بغير العلية والطبع والرتبة والشرف تقدم لايفتقر الى زمان يقع فيه المتقدم والمتأخر فيجوز ان يكون تقدم عدم الحادث على وجوده من هذا القبيل فلا يثبت كون كل حادث مسبوقا بالزمان ولا يضرنا فى استغنائه عن الزمان تسمية مثل هذا التقدم زمانيا على ما قال بعضهم ان التقدم الزمانى على وجهين احدهما ان يكون المتقدم حاصلا

٢ فلان تعاقب الحوادث وسبق العدم على الوجود لا يتصور الا بالزمان وان ورد بان مبنى الاول على ما مر والثانى على مازعموا ان السبق ومقابلته يكون اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالشرف او بالرتبة الحسية والعقلية طبعا او وضعا وعندنا قديكون بالذات كما فى اجزاء الزمان من غير افتقار الى زمان آخر ولايضرنا تسميته زمانيا على ماقال بعضهم ان السبق بالزمان قسمان وبعضهم ان الحقيقى منه ليس الاالذى فيما بين اجزاء الزمان وانما يعرض للغير بواسطته حتى ان معنى تقدم الاب على الابن تقدم زمانه على زمانه وقد يرجع الرتبى والشرفى ايضا الى الزمانى والزمانى الى ما بالطبع فينحصر التقدم بالحقيقة فيما بالذات وما بالطبع متن

فى زمان قبل زمان المتأخر كما بين الاب والابن وثانيهما ان يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتأخر من غير ان يكونا فى زمان كما بين الامس واليوم وقال بعضهم ان التقدم الزمانى بالحقيقة هو الذى بين اجزاء الزمان وانما يعرض الغير بواسطته اذ لامعنى لتقدم الاب على الابن الاتقدم زمانه على زمانه حتى لو اريد بالتقدم الحقيقى ما يستغنى عن الواسطة لم يتناول هذا القسم وحصر بعضهم التقدم فى الذى بالعلية والذى بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة والتقدم بالشرف راجعان الى الزمان لان معنى تقدم مكان على آخر ان زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى الآخر ومعنى تقدم الجنس على النوع ان زمان الاخذ والشروع فى ملاحظته قبل زمان الاخذ فى النوع ومعنى تقدم المعلم على المتعلم ان فيه صفة توجب تقدمه فى المجلس او فى الشروع فى الامور فيعود الى الزمانى بوسط اولابوسط وان التقدم الزمانى راجع الى التقدم بالطبع لان السابق من الاجزاء المفروضة للزمان معد لوجود اللاحق وشرط له كالحركة فالتقدم الحقيقى هو الذى بالعلية او بالطبع والمعنى المشترك بينهما كون المتأخر محتاجا فى تحققه الى المتقدم من غير احتياج للمتقدم اليه الا ان المتقدم فى الذى بالعلية هو المفيد لوجود المتأخر ولا كذلك فى الذى بالطبع والمعتبر هو العلة التامة ام الفاعلية فيه تردد فعلى الاول يكون المتقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجودا وعدما وعلى الثانى قد توجد ذات المتقدم بدون ذات المتأخر بان ينتفى بعض شروط التأثر والمتقدم بالطبع لايستلزم المتأخر وجودا بل عدما والمتأخر يستلزمه وجودا لا عدما واما بالنظر الى وصفى التقدم والتأخر فبين كل متقدم ومتأخر تلازم وجودا وعدما لكونهما متضايفين لكن اذا اعتبرا من قسم واحد فان تضايف المتقدم بالطبع مثلا انما هو مع المتأخر بالطبع لا بالعلية او الزمان او الرتبة او الشرف وعلى هذا قياس سائر الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات وقد يقال له التقدم بالطبع ويخص ما بالعلية باسم الذاتى وقد يسمى التقدم بالطبع تقدما بالذات بمعنى ان المتقدم مقوم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود كما فى العلية فان ذات الاثنين لا يتم ولا يعقل بدون الواحد ولاخفاء فى ان هذا انما هو فى الجزء دون الشرط فالحكم ليس بكلى على ما يشعر به ظاهر عبارة المواقف (قال ومن ههنا ترددوا ٢) قد اختلفت العبارات فى ان مقولية التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة او الستة بحسب الاشتراك اللفظى بان يكون موضوعا الكل على حدة او بحسب التشكيك بان يكون موضوعا بمعنى مشترك بين الكل لا على السواء لكونه فى التقدم بالعلية اقدم وفى التقدم بالطبع اولى حيث يكون بالنظر الى الذات وفى التقدم بالرتبة الحسية اشد منه فى العقلية وكأن هذا مبنى على ان الكل عائد الى التقدم بالعلية وبالطبع وبالزمان او الى الاولين فقط واللفظ موضوع بازاء معنى مشترك هو كون الشئ محتاجا اليه والا فليس للفظ مفهوم مشترك بين الكل لا يقال الكل مشترك فى معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا لا يوجد للمتأخر كالتأثير فى الذى بالعلية وكونه مقوما او شرطا فى الذى بالطبع وكونه مضى له زمان اكثر فى الذى بالزمان وزيادة الكمال فى الذى بالشرف وقرب الوصول اليه من مبدأ معين فى الذى بالرتبة لانا نقول ليس هذا مفهوم لفظ التقدم ولا لصدق على كل شئ ينسب الى آخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد فى الآخر وان اريد اشتماله على امر زائد هو احد الامور المذكورة فمثله يتأتى فى كل مشترك لفظى بان يقال لفظ العين مثلا موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد المعانى (قال المنهج الرابع فى الوحدة والكثرة ٦) والحق انهما من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الاعيان بمثل ما سبق فى الوجوب والامكان وان تصورهما بديهى لحصوله لمن لم يمارس

٢ فى ان مقولية السبق ومقابلته بالاشتراك او بالتشكيك   متن

٦ وفيه مباحث المبحث الاول انهما من الاعتبارات العقلية الغنية عن التعريف الا ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال ولذا يقع كل فى تفسير الآخر   متن

طرق الاكتساب فلا يعرفان الا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هي الانقسام وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها ولاخفاء في انتقاضهما طردا وعكسا بالمجتمع من الامور المتخالفة واما مايقال ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي المجتمع من الوحدات فبناه على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لما ان الوحدة مبدأ الكثرة والعقل انما يعرف المبدأ قبل ذي المبدأ والكثرة ترتسم صورها في الخيال فينتزع العقل منها امرا واحدا فيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند الخيال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسيرا بالاعرف لا بالمساوي في المعرفة والجهالة (قال والقطع ٤) لما كانت الوحدة مساوقة للوجود بمعنى ان كل ماله وحدة فله وجود وكل ماله وجود فله وحدة بوجه ما توهم بعضهم ان الوحدة هي الوجود وهو باطل لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد فحاول التنبيه على ان كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك بوجهين احدهما لنا ان نتعقل ماهية الشيء ووجوده من غير ان نتعقل وحدته او كثرته بل مع التردد فيه كما نقطع بوجود الصانع ثم نثبت بالبرهان وحدته ونقطع بوجود الفلك وماهيته ثم نثبت كثرته وثانيهما انا اذا جمعنا مياه اوان كثيرة في اناء واحد حتى صار ماء واحدا او فرقنا ماء اناء واحد في اوان كثيرة حتى صارت مياها كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية بحالهما من غير زوال وتبدل قطعا فلو كانت الوحدة او الكثرة نفس الوجود او الماهية لما كان كذلك (قال وقد يستدل ٢) نقل خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في ان الوحدة والكثرة وجوديتان او عدميتان وتمسكات من الطرفين يشعر بعضها بان المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم وبعضها بان المراد بالعدمي مايدخل في مفهومه العدم وبالوجودي مالا يدخل فمن تمسكات الفلاسفة ان الوحدة جزء هذا الواحد الموجود وانها نقيض اللاوحدة العدمية لصدقها على الممتنع وانها لو لم تكن موجودة لما كان شيء ما واحدا لعدم الفرق بين قولنا وحدته لا وقولنا لاوحدة له والكل ظاهر الفساد ومنها ما اورده الامام من ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانها المقابل لها والكثرة اما ان يكون امرا عدميا ويلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم العدم هذا خلف واما ان يكون امرا وجوديا وهي عبارة عن مجموع الوحدات فيلزم كون مجموع العدمات امرا وجوديا وهو محال او نقول والوحدة جزء منها فتكون وجودية هذا خلف ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات ورد بان سلب العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع ومن تمسكات المتكلمين ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساوقا للوحدة ولكانت الوحدات مشاركة في الوحدة ومتميزة بالخصوصيات فتكون للوحدة وحدة ويتسلسل والجواب بانه ينقطع بانقطاع الاعتبار او بان وحدة الوحدة عينها اعترف بانها من الاعتبارات العقلية التي لاتحقق لها في الاعيان لما مر في الوجوب والامكان ومنها انه لايعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا التألف من الوحدات ورد بان هذا عين الدعوى (قال معروض الوحدة ٨) قد سبق ان الوحدة قد تعرض لنفس الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة ولغيرها فهذا بيان لاقسامها باعتبار المعروض نبنيها على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معناها بحسب الافراد فموضوع الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة بان يصدق على كثيرين اولا فان لم يكن فاما ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام اولا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام كما في قولنا وحدة واحدة فهو الوحدة على الاطلاق وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا للانقسام اولا فان لم يكن فاما ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية اولا فالاول

٤ بجواز الانفكاك في التعقل وبان الجمع والتفريق ليس باعدام يدل على مغايرتهما للماهية والوجود وان كانت الوحدة تساوقه   متن

٢ على وجوديتهما بان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة وهي اما عدمية فتكون الوحدة وجودية لكونها عدم العدم هذا خلف واما وجودية فيلزم كون الجمع من العدمات وجودية وهو محال وكون الوحدة وجودية لكونها جزءها هذا خلف واذ ليست الكثرة الا التأليف من الوحدات يلزم كونها ايضا وجودية وعلى عدميتهما بانه لايعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا التألف من الوحدات وكلاهما ضعيف المبحث الثاني   متن

٨ قد لايكون معروض الكثرة وح ان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام فوحدة على الاطلاق وان كان فان لم يقبل الانقسام فاما ذو وضع فنقطة اولا فمفارق وان قبله فاما بالذات فكم او بالعرض الى اجزاء متشابهة فواحد بالاتصال او متخالفة فواحد بالاجتماع طبيعة او صناعة او وضعا كالشجر والبيت والدرهم وقد يكون معروض الكثرة ولابد من اختلاف الجهة فان قومت جهة الوحدة جهة الكثرة فوحدة جنسية اونوعية اوفصلية والا فان عرضت لهما فوحدة بالعرض والا فبالنسبة والوحدة في الجنس تسمى مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكم مساواة وفي الكيف مشابهة وفي النسبة مناسبة وفي الخاصة مشاكلة وفي الاطراف مطابقة وفي وضع الاجزاء موازاة   متن

النقطة والثاني المفارق وان كان قابلا للقسمة فقبوله القسمة اما بالذات وهو الكم او بالعرض وهو الجسم فان كان بسيطا متشابه الاقسام فهو الواحد بالاتصال وان كان مركبا مختلف الاقسام فهو الواحد بالاجتماع والكم ايضا من قبيل الواحد بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال بمقدارين يلتقيان عند حد مشترك كضلعي الزاوية وبجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك احدهما بحركة الاخر سواء كان الالتئام طبيعيا كاللحم مع العظم اولا كاجزاء السلسلة قال الامام الاجسام المتشابهة ان اعتبر حالها قبل حصول الانقسام فهو الواحد بالاتصال لان صورته وهيولاه واحدة وامكن ان يعرض فيه اجزاء تتلاقى عند حد مشترك وان اعتبر حالها عند حصول القسمة فانه لابد ان تكون تلك الاجزاء من شانها ان تتحد موضوعاتها بالفعل لا كاشخاص الناس فانه ليس من شانها الاتحاد فهذا القسم مع انه واحد بالنوع واحد بالموضوع يعني ان المياه المتكثرة بالشخص واحدة بالنوع لكونها متماثلة متفقة الحقيقة وبالموضوع ايضا اعني المادة التي هي محل للصور والاعراض لانها وان تعددت موادها بالشخص لكن تعود عند الاجتماع في اناء واحدة مادة واحدة وذلك عند من يقول بالمادة والا فالجواهر الفردة لا تصير واحدة قط ثم الواحد بالاجتماع قد تكون وحدته بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد تكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد تكون بحسب الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات مجتمع من ستة اسداس يسمونها درهما واحدا سواء كانت متصلة او منفصلة والخمسة منها لا تسمى واحدا وان كانت متصلة ولا فرق في ذلك بين ان يكون من الاجسام المتشابهة الاجزاء اوغيرها الا ان ما ذكرنا من الاقسام الثلثة انما يجري في المركبات فلذا خص بالواحد بالاجتماع وفي عبارة الامام هي اقسام للواحد التام وهو الذي يشتمل على جميع ما يمكن له كخط الدائرة بخلاف الخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكن ابدا والمراد جميع ما يمكن له من الكثرة والاجزاء لا من الاوصاف والكمالات على ما قد يتوهم وما لا يكون تاما في عبارة بعض المتأخرين من الفلاسفة مسمى بالناقص وفي الطوالع بغير التام وفي كتب الامام بالكثير هذا اذا لم يكن معروض الوحدة معروضا للكثرة وان كان فلا بد فيه من جهة وحدة وجهة كثرة لامتناع ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد واحدا وكثيرا فجهة الوحدة اما ان تكون مقوما للكثيرين بمعنى كونه ذاتيا غير عرضي واما ان يكون عارضا واما ان لا يكون هذا ولا ذاك بان يكون خارجا غير محمول فالاول اما ان يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد وعمرو في الانسانية اوجزأ مقولا في جواب ماهو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية اوفي جواب اي شيء هو في جوهره وهو الواحد بالفصل وانما تغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات والثاني اما ان تكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كالقطن والثلج للبياض اومحمولات لموضوع كالكاتب والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في التدبير الذي ليس عارضا للنسبتين بل للنفس والملك ولا خفاء في ان التدبير محمول على النسبتين وان قلنا النفس كالملك في التدبير فالتدبير محمول عارض لهما فهو كالبياض للقطن والثلج وبالجملة جهة الوحدة هو ما به اشتراك وهو لا يكون الا بحيث يحمل بالمواطأة او الاشتقاق (قال وبعض هذه الاقسام اولى بالوحدة ٣) يعني ان الواحد مقول بالتشكيك دون الاشتراك او التواطيء لكونه مفهوما واحدا متفاوتا بالاولوية فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اصلا اولى بالوحدة مما ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو مما ينقسم الى اجزاء متخالفة ولم يقل

٣ فقولية هما بالتشكيك متن

احد بالتفاوت فى الاشدية و لاقدمية لكونه غير معقول (قال وكذا الكثرة ٦) يشير الى احكام منها ان الكثرة مقول بالتشكيك لكونها فى كل عدد اشد منها فيما دونه ومنهـا ان اول مراتب العدد الاثنينية بمعـنى ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد لصدق الحد وهو الكم المنفصل عليهما دونه وماقيل ان الفرد الاول اعنى الواحد ليس بعدد فكذا الزوج الاول ليس بشئ ومنها ان الاعداد انواع مختلفة لاختلاف لوازمها من الزوجية والفردية والاصمية والمنطقية ومنهـا انها متألفة من الآحاد فاجزاء العشرة واحد عشر مرات لاخمسة وخمسة او ستـة واربعة اوسبعة وثلاثة اذلا رجحان لشئ من ذلك بخلاف الواحد فانه يترجح بانه لا اقل منه وان الاثنين انمـا يتألف منه ولان مجرد زيادة الواحد يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنهـا انها غير متناهية لان كل عدد فرض فانه يمكن زيادة الواحد عليه ومنها انها امور اعتبارية متحصلة فى العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد فى المشرق الى واحد فى المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير ان يحصل لهما امر بحسب الخارج ولان اجزاءها امور اعتبارية هى الوحدات ولانها لو تحققت فى الخارج فاذا قلنـا لزيد وعمر ومثلاهما اثنان فقيـام الاثنينية اما باحدهما او بكل منهما وهو ظاهر الاستحالة او بمجموعهما فيلزم فى كل منهما شئ منها وليس سوى الوحدة الاعتبـارية (قال المبحث الثالث يمتنع اتحـاد اثنين ٧) بان يكون هناك شيئان فيصير شيئا واحدا الا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماآن فى اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارطينا اوالكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليـان هواء واحدا او الاستحالة ككون الجسم كان سوادا و بياضا فصـار سوادا بل بان يصير احدهما الآخر الصائر بعينه اياه وذلك لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منهما او من ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتى لايعقل زواله اذ لكل شئ خصوصية ماهو بهـا هو فتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشئ واعترض بانه ان كان استدلالا فنفس المتنـازع وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه فى كون الاختلاف ذاتيـا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين الثـانى ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنـان لاواحد والا فان بقى احدهما فقط كان هذا فنـاء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يبق شئ منهما كان هذا فناء لهما وحدوث امر ثالث وايا ما كان فلا اتحاد واعترض بانا لا نم انهما لو بقيا كانا اثنين لاواحدا وانمـا يلزم ذلك لو لم يتحدا فعدل الى تقرير آخر وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنـين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا اولايكون شئ منهما موجودا فكان هذا فناء لاحدهما و بقـاء للآخر اوفناء لهما وحدوث ثالث فاعترض بانا لانم انهـا لوكانا موجودين كانا اثنين لاواحدا وانمـا يلزم لو لم يكونا موجودين لوجود واحد فدفع هذا الاعتراض بانهما لوكانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد فذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فنـاء لاحدهما و بقاء للآخر اوغيرهما فيكون فنـاء لهما وحدوث ثالث فاجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا فلم يمكن التفصى عن هذا المنع الا بان الحكم بامتنـاع اتحاد الاثنين ضرورى والمذكور فى معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيـان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة فى محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتنـاع اتحاد الاثنين على الاطلاق (قال المبحث الرابع من خواص الكثرة التغـاير ٦) فانه لا يتصور الاثنين متعدد وانمـا الخلاف فى عكسه وهو ان التعدد هل يستلزم التغاير فعند المتقدمين من اهل السنة لا ولذا قالوا الغيران موجودان جاز انفكاكهما فخرج المعدومان وكذا المعدوم والموجود وبناه على ان التغاير عندهم

٦ فان اول مراتبهـا الاثنينيـة ويحصل من انضمام واحد الى واحد ثم يتزايد بزيادة الآحاد لا الى نهاية انواعا مختلفـة اللوازم متحصلة فى العقل من اعتبـار انضمام الآحاد حتى لو اعتـبر واحد فى المشرق مع واحد فى المغرب حصلت الاثنينيـة من غير ان يتحقق قيام امرهما كيف ولو تحققت لقامت بالمجموع فيلزم فى كل واحد شئ منها وليس سوى الوحدة الاعتبارية متن

٧ لان اختلاف الماهيتين والهويتين ذاتى لايزول ولانهما ان بقيا كانا اثنين والا كان فناء لاحدهما و بقاء للآخر اوفناء لهما وحدوث ثالث ورد الاول بانه ليس اوضح من الدعوى والثانى بمنع الاثنينية على تقدير البقاء وانمـا يلزم لو لم يتحدا فغير الى انهما ان كانا موجودين كانا اثنـين والا فكما مر ورد بجواز ان يكونا موجودين بوجود واحد فدفع بانه اما احد الوجودين او ثالث فاجيب بانه نفس الوجودين صـارا واحـدا فادعى ان الحكم ضرورى والمذكور تنبيه متن

٦ والغيران عند مشايخنا موجودان جاز انفكاكهما فالجزء مع الكل لاهو ولاغيره وكذلك الموصوف والصفة ولذا يصح ما فى الدار غير زيد وليس فى يدى غير عشرة مع ان فيهمـا الاجزاء والصفات فان قيل ان اريد الانفكاك من جانب فقط يوجد الجزء بدون الكل والموصوف بدون الصفة او من الجانبين ورد الصانع مع العالم اجيب بان المراد بالانفكاك من الجانبين تعقلا ولذا قيل هما اللذان يصح ان يعلم احدهمـا ويجهل الآخر ولا يمتنع تعقل العالم بدون الصـانع واما من حيث انه معلول فمن المضـاف فقـد اورد عليهم المضافان فاجيب بانهما غير موجودين فان قيـل تغاير مثـل الاب والابن والعلة والمعلول ضرورى قلنـا نعم بحسب الذات متن

وجودی کالاختلاف والتضاد فلایتصف به المعدوم واما التعلیل بانه لاتمایز بین الاعدام فیخص
المعدومین وخرج الجزء مع الکل وکذا الموصوف مع الصفة لامتناع الانفکاک ودخل الجسمان
وان فرضنا کونهما قدیمین لانهما ینفکان بان یوجد هذا فی حیز لایوجد فیه الآخر وکذا الصفة
المفارقة مع موصوفها سواء کان قدیما اوحادثا لانهما ینفکان بان یوجد الموصوف وتنعدم الصفة
فجواز الانفکاک اعم من ان یکون بحسب الحیز او بحسب الوجود والعدم فلاحاجة الی التقیید
بقولنا فی حیز اوعدم علی ماذکره الشیخ وهذا التقریر مشعر بانه یکفی فی التغایر الانفکاک من جانب
وان الصفة التی لیست عین الموصوف ولاغیره هی الصفة اللازمة النفسیة وقیل بل الصفة
القدیمة کعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبیاضه الاان عمدتهم الوثقی فی التمسک
وهو ان قولنا لیس فی الدار غیر زید ولیس فی یدی غیر عشرة دراهم کلام صحیح لغة وعرفا مع ان
فی الدار اعضاء زید وصفاته وفی الید آحاد العشرة واوصاف الدراهم لایفرق بین الصفات
المفارقة واللازمة ویقتضی ان لایکون ثیاب زید بل سائر ما فی الدار من الامتعة غیر زید وفساده
بین وکیف یخفی علی احد ان المراد بهذا الکلام نفی انسان آخر غیر زید وعدد آخر فوق العشرة
واعترض علی تعریف المتغایرین بانه لیس بجامع لان العالم والصانع متغایران ولایجوز انفکاکهما
لامتناع وجود العالم بدون الصانع واجاب الآمدی بانه یکفی الانفکاک من جانب واحد وقد امکن
عدم العالم مع وجود الصانع ورد بانه ح لایکون مانعا لانه یدخل فیه الجزء مع الکل والموصوف
مع الصفة اذ یمکن وجود الجزء والموصوف مع عدم الکل والصفة وان امتنع عکسه واجاب بعضهم
بان المراد جواز الانفکاک من الجانبین لکن بحسب التعقل دون الخارج وکما یمکن ان یعقل وجود
الصانع دون العالم کذلک یمکن ان یعقل وجود العالم ولایعقل وجود الصانع بل یطلب بالبرهان
وهذه العنایة توافق ما نقل عن بعض المعتزلة ان الغیرین هما اللذان یصح ان یعلم احدهما
ویجهل الآخر ولفظ احدهما لابهامه کثیرا ما یقع موقع کل واحد منهما وما قیل ان الشیء
قد یعلم من جهة دون جهة کالسواد یعلم انه لون ویجهل انه مستحیل البقاء فلو تغایرت الجهتان
لزم کون العرض الواحد الغیر المتجزی شیئین متغایرین لیس بشیء لان تغایر جهتی الشیء لایستلزم
تغایره فی نفسه فان قیل العالم من حیث انه معلول ومصنوع للصانع لایمکن ان یعقل بدونه فیلزم
ان لایکونا متغایرین قلنا المعتبر فی التغایر هو الانفکاک بحسب الذات والحقیقة ولاعبرة بالاضافات
والاعتبارات والعالم باعتبار کونه معلولا للصانع من قبیل المضاف وقد اورد علی القائلین
بان الغیرین موجودان یجوز انفکاکهما انه لاانفکاک بین المتضایفین لابحسب الخارج ولابحسب
التعقل فیلزم ان لایکونا متغایرین فالتزموا ذلک وقالوا انهما من حیث انهما متضایفان لیسا
بموجودین والغیران لابد ان یکونا موجودین فان قیل تغایر مثل الاب والابن والعلة والمعلول وسائر
المتضایفات کالاخوین ضروری لایمکن انکاره قلنا الضروری هو التغایر بین الذاتین واما مع وصف
الاضافة فلیسا بموجودین والتغایر عندهم من خواص الموجود وبمثل هذا یندفع مایقال
ان تعریف الغیرین لایشمل الجوهر مع العرض ولاالاستطاعة مع الفعل لعدم الانفکاک وذلک
لانهما باعتبار الذات یمکن الانفکاک فی التعقل بل فی الخارج ایضا بان یوجد هذا الجوهر بدون
هذا العرض وبالعکس سیما عند من یقول بعدم بقاء الاعراض وان یحصل هذا الفعل بخلق الله
تعالی ضرورة من غیر استطاعة العبد وان یحصل بهذه الاستطاعة غیر هذا الفعل سیما عند
من یقول بان الاستطاعة تصلح للضدین واعلم ان تقریر الاعتراض بالباری تعالی مع العالم والجواب
بان المراد الانفکاک تعقلا ورد جواب الآمدی ظاهر علی ماذکرناه واما علی ما نقل فی المواقف
من تقیید جواز الانفکاک بکونه فی حیز اوعدم فینبغی ان یکون تقریر الاعتراض هو انه یمتنع انفکاک

الباري تعالى عن العالم في حيز اوعدم لامتناع تحيزه وعدمه وجواب الآمدي انه وان امتنع ذلك لكن لا يمتنع انفكاك العالم عنه لجواز تحيزه وعدمه دون الباري تعالى ورده انه لا يكفي هذا القدر والالزم تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة لجواز ان ينعدم الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف ولا يتأتى الجواب بان المراد جواز الانفكاك تعقلا ما لم يحذف قيد في حيز اوعدم لان الباري تعالى لا ينفك عن العالم في حيز اوعدم بحسب التعقل ايضا لامتناع تحيزه وعدمه اللهم الا ان يؤخذ التعقل اعم من المطابق وغيره وحينئذ يلزم تغاير الذات والصفة لجواز ان يعقل عدم كل بدون الآخر فما ذكر في المواقف من انه يرد الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري تعالى لا يقال يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود والعالم عن الباري تعالى في الحيز لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن الصفة والجزء عن الكل في الوجود فقيل المراد جواز الانفكاك تعقلا ومنهم من صرح به ولا يمتنع تعقل العالم بدون الباري تعالى ليس على ما ينبغي ثم ههنا بحث آخر وهو ان جواز انفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود انما يصح في الاوصاف المفارقة كالبياض مثلا وفي كلامهم ما يشعر بان النزاع انما هو في الصفة اللازمة (قال والجمهور على ان الغيرية نقيض ٤) الهوية هو بمعنى ان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه هو هو فعينه وان لم يصدق فغيره ان كان بحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى البشر والناطق فبحسب المفهوم وان كان بحسب الذات والهوية كما في نسبة الانسان الى الكاتب والحجر فبحسب الذات والهوية وما ذهبوا اليه من ان الجزء بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس عينه ولا غيره ليس بمعقول لكونه ارتفاعا للنقيضين نعم في الغيرية اضافة بها يصير اخص من النقيض بحسب المفهوم لان الغيرين هما الاثنان من حيث ان احدهما ليس هو الآخر الا انها حيثية لازمة في نفس الامر ربما يشعر بها مفهوم النقيض ايضا فلذا اطلقوا القول بان الغيرية نقيض هو هو وبان الغيرين هما الاثنان او الشيئان واعتذر الامام الرازي عما ذكره المتكلمون من ان الشيء بالنسبة الى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الاربع وصاحب المواقف بان معناه انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما هو الواجب في الحمل اذ لو كان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية لم يصح الحمل ولو كان عينه بحسب المفهوم لم يفد بل لم يصح ايضا لامتناع النسبة بدون الاثنينية فمن قال بالوجود الذهني صرح بانهما متحدان في الخارج متغايران في الذهن ومن لم يقل به لم يصرح بل قال لا عين ولا غير لان المعلوم قطعا هو انه لا بد بينهما من اتحاد من وجه واختلاف من وجه واما ان ذلك في الخارج وهذا في الذهن فلا وكلا الاعتذارين فاسد اما الاول فلان منهم من حاول اثبات ذلك بالدليل فقال لو كان الجزء غير الكل لكان غير نفسه لان العشرة مثلا اسم لجميع الافراد متناول كل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد وبطلان هذا الكلام ظاهر لان مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه وزعم هذا القائل ان هذا الدليل قطعي وان القول بكون الواحد غير العشرة فاسد لم يقل به الا جعفر بن حرث من المعتزلة وعد هذا من جهالاته واما الثاني فلان الكلام في الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم مع الذات والقدرة مع الذات ونحو ذلك مما لا يتصور اتحادهما بحسب الوجود والهوية (قال وبعضهم ٧) قد سبق انه لا يكفي في التغاير الانفكاك من جانب والا انتقض بالجزء مع الكل والموصوف مع الصفة وزعم بعضهم انه كاف حتى ان عدم تغاير الشيئين انما يتحقق اذا كان كل منهما بحيث يمتنع بدون الآخر والنقض غير وارد اما الموصوف مع الصفة فلان عدم التغاير انما هو في الصفات التي يمتنع الذات بدونها كما تمتنع هي بدون الذات كصفات القديم لامتناع العدم على القديم وكذا

٤ الهو هو فلا يعقل كون الشيء مع الشيء لا هو ولا غيره بل الغيران هما الاثنان من حيث ان احدهما ليس هو الآخر واعتذر بانه اصطلاح او المراد لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما في الحمل ويبطل الاول استدلالهم الفاسد بان الواحد لو كان غير العشرة لكان غير نفسه لانه من العشرة والثاني ان الكلام في الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد مع العشرة والقدرة والعلم مع الذات
متن

٧ على انه لا بد في عدم مغايرة الشيئين من امتناع كل بدون الآخر كما في صفات القديم بخلاف مثل البياض مع الجسم وزعموا ان الواحد من العشرة يمتنع بدونها ولا خفاء في ورود سائر الاضافات حينئذ (تنبيه) عدم التغاير بين الذات والصفة انما هو مع ازلية غير الذات لا تعدد الازليات
متن

الصفات بعضها مع البعض بخلاف مثل البياض مع الجسم فانهما غيران واما الجزء مع الكل
فلانه كما يمتنع العشرة بدون الواحد كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها اذ لو وجد بدونها
لم يكن واحدا من العشرة وحاصله ان الجزء بوصف الجزئية يمتنع بدون الكل وحينئذ يرد سائر
الامور الاضافية كالاب مع الابن والاخ مع الاخ والصانع مع المصنوع ويلزم ان لا يكونا غيرين ويلزم
ان لا يكون الغيران بل الضدان غيرين لان التغاير والتضاد من الاضافات فان التزموا ذلك بناء
على ان الاضافة عدمية ولا تمايز بين الاعدام اجيب بان الكلام في معروض الاضافة من حيث
انه معروض لا في المجموع المركب من المعروض والعارض قال واعلم يريد ان مشايخنا لما قالوا بوجود
الصفات القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وباثبات قديم غير الله تعالى فحاولوا التفصي عن ذلك
بنفي المغايرة بين الصفات وكذا بين الصفة والذات والظاهر ان هذا انما يفيد دفع قدم غير الله تعالى
لا تعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض وان لم تكن
متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة ولذا صرحوا بان الصفات سبعة
اوثمانية وبان الجزء مع الكل اثنان وشيئان وموجودان وان لم يكونا غيرين (قال ومنها ٦) اي
ومن خواص الكثرة التماثل وهو الاشتراك في الصفات النفسية ومرادهم بالصفة النفسية
صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا
وذاتا وشيئا وموجودا وتقابله المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر
حادثا ومتحيزا وقابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية امران احدهما
الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يسد كل منهما مسد الآخر وينوب منابه فلهذا
يقال المثلان موجودان يشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع او موجودان يسد كل منهما مسد الآخر
والمتماثلان وان اشتركا في الصفات النفسية لكن لابد من اختلافهما بجهة اخرى ليتحقق التعدد
والتمايز فيصح التماثل ونسب الى الشيخ انه يشترط في التماثل التساوي من كل وجه واعترض بانه
لا تعدد حينئذ فلا تماثل وبان اهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان
يساويه فيه ويسد مسده وان اختلفا في كثير من الاوصاف ولذا قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
الحنطة بالحنطة مثل بمثل واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات واوصافها
والجواب ان المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل حتى ان زيدا وعمرا لو اشتركا في الفقه وكان
بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب احدهما مناب الآخر صح القول بانهما مثلان في الفقه والا فلا
(قال واما اشتراط التغاير فيختلف فيه ٨) قال الآمدي واما الصفات فقد اختلفت اصحابنا فيها
فمنهم من قال ليست متماثلة ولا متخالفة لان التماثل والاختلاف بين الشيئين يستدعي مغايرة
بينهما وصفات الله تعالى غير متغايرة وقال القاضي ابو بكر بالاختلاف نظرا الى ما اختص به
كل صفة من الصفات النفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وهذا ظاهر في ان القاضي
لا يشترط في التخالف الغيرية ففي التماثل اولى وقد يتوهم من ظاهر عبارة المواقف ان التغاير شرط
في التماثل والاختلاف البتة فمن يصف الصفات به يصفها بهما ومن لا فلا قال ويمتنع اجتماع
المثلين يعني ان المثلين اذا كانا من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما في محل واحد خلافا للمعتزلة
لنا ان العرضين اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يعقل بينهما تمايز الا بحسب المحل
لان قيامهما به ووجودهما تبع لوجوده فاذا اتحدت الماهية وما يتبعه الهوية ارتفعت الاثنينية
ورد بالمنع لجواز ان يختص كل بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة وبهذا يمنع ما ذكر في المحصل
من ان نسبة العوارض الى كل منهما على السوية فلا تعرض لاحدهما خاصة بل الكل منهما
وحينئذ لا يبقى الامتياز البتة ويلزم الاتحاد واما الاعتراض بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد

٦ التماثل وهو الاشتراك في الصفات النفسية ويلزمه الاشتراك فيما يجب ويمكن ويمتنع وان يسد كل مسد الاخر ولابد من جهة اختلاف ليتحقق التمايز ومن اشترط عدمه اراد في المعنى الذي به التماثل متن

٨ ويمتنع اجتماع المثلين لانه لا يعقل تمايز افراد نوع من الاعراض الا بالمحل ورد بالمنع والبس شدة سواد الجسم باجتماع سوادين واكثر بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف انواع متخالفة تتعاقب على الجسم متن

بل غايته عدم العلم بالاثنينية فليس بشئ لان ماذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز فى نفس الامر لاعند العقل فقط وقد يستدل بانه لوجاز اجتماع المثلين لجاز لمن له علم نظرى بشئ ان ينظر لتحصيل العلم به اذلامانع سوى امتناع اجتماع المثلين وبانه لوجاز لماحصل القطع باتحاد شئ من الاعراض لجواز ان يكون امثالا مجتمعة واللازم باطل للقطع بذلك فى كثير من الاعراض وبانه لوجاز اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال احد المثلين ضرورة انه ليس بواجب وزواله ليس الابطريان ضده الذى هو ضد لمثل الآخر الباقى فيلزم اجتماع الضدين ورد الاولان بمنع الملازمة لجواز مانع آخر كانتفاء شرط النظر وهو عدم العلم بالمطلوب ولجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورة واستدلالا والثالث بمنع المقدمات تمسكت المعتزلة بالوقوع فان الجسم يعرض له سواد ثم آخر وآخر الى ان يبلغ غاية السواد واجيب بانالانسلم ذلك بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف انواع من اللون متخالفة بالحقيقة متشاركة فى عارض يقول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد يعرض الجسم الذى يشتد سواده على التدريج فى كل آن نوع آخر (قال ومنها ٧) اى من خواص الكثرة التضاد وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة والمراد بالمعنى مايقابل العين اى مالايكون قيامه بنفسه وذكر الاجتماع مغن عن وحدة الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج العينين والعين مع المعنى والعدمين والعدم مع الوجود ولهذا قالوا بعدم التضاد فى الاحكام وسائر الاضافات لكونها اعتبارية لاتحقق لها فى الاعيان ولايخرج القديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله تعالى وعلم زيد بل ظاهر التعريف متناول له اذلااشعار فيه باشتراط التوارد على محل واحد وقد يقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل ولايكونان معا فيخرج مثل ذلك لان محل القديم قديم فلايتصف بالحادث وبالعكس ولان القديم لايزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل واحترز بقيد استحالة الاجتماع عن مثل السواد والحلاوة ممايمكن اجتماعهما فى محل واحد وبقيد لذاتيهما عن مثل العلم بحركة الشئ وسكونه معا اى العلم بان هذا الشئ متحرك والعلم بان هذا ساكن فى آن واحد فانهما لايجتمعان لكن لالذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون واما تصور حركة الشئ وسكونه معا فممكن ولذا يصح الحكم باستحالتهما وبقيد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر والقرب والبعد على الاطلاق فانهما لايتضادان وان امتنع اجتماعهما فى الجملة وانما يتضادان اذا اعتبر اضافتهما الى معين ككون الشئ صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد ولاخفاء فى انه لاحاجة الى هذا القيد حينئذ لان مطلق الصغر والكبر لايمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع فالاقرب ان القيد احتراز عن خروج مثل ذلك وربما يعترض على تعريف التضادين بالمتماثلين فى سوادين عند من يقول بامتناع اجتماعهما ويجاب بان اتحاد المحل شرط فى التضاد ولا تماثل الا عند اختلاف المحل (قال وعند الفلاسفة ٩) ماسبق من اقسام الكثرة واحكامها على رأى المتكلمين واما على رأى الفلاسفة فالكثرة تستلزم التغاير بمعنى ان كل اثنين فهما غيران فان كانت الاثنينية بالحقيقة فبالحقيقة اوبالعارض فبالعارض او بالاعتبار فبالاعتبار ثم الغيران اما ان يشتركا فى تمام الماهية كزيد وعمرو فى الانسانية اولا فالاول المثلان والثانى المتخالفان سواء اشتركا فى ذاتى اوعرضى اولم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد يكونان متقابلين كالسواد والبياض وقد لايتقابلان كالسواد والحلاوة والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع فى محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وربما يفهم من امتناع الاجتماع فى محل تواردهما على المحل فيخرج مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد وفيه بحث سيجئ

٧ التضاد وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما فى محل من جهة فلاتضاد بين غير العرضين ولابين العلم بالحركة والسكون معا ولابين مثل الصغر والكبر مالم تعتبر الاضافة الى معين متن

٩ كل اثنين فهما غيران فان اشتركا فى تمام الماهية فمثلان والا فمخالفان وهما متقابلان ان امتنع اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة متن

واما قيد وحدة الزمان فستدرك على ماس وكذا قيد وحدة الجهة اذ قصد به الاحتراز عن مثل الصغر مع الكبر والابوة مع البنوة على الاطلاق والحق انه احتراز عن خروج مثل ذلك فانهما منقابلان ولا يمتنع اجتماعهما الا عند اعتبار وحدة الجهة واما التقييد بوحدة المحل فلان المتقابلين قد يجتمعان في الوجود و في الجسم على الاطلاق كبياض الرومي وسواد الحبشي (قال فان كانا وجوديين ٨) يريد حصر اقسام التقابل في الاربعة ومبناه على ان المتقابلين يكونان وجوديين او وجوديا وعدميا فان كانا وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الآخر فتضايفان كالابوة والبنوة والا فتضادان كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا والآخر وجوديا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي بحسب شخصه كعدم اللحية عن الامرد اونوعه كعدم اللحية عن المرأة اوجنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس او جنسه البعيد كعدم اللحية عن الشجر فهما متقابلان تقابل الملكة والعدم وان لم يعتبر ذلك كالسواد واللاسواد فتقابل الايجاب والسلب الا انه لادليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد اطبق المتأخرون على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر اوباعتبار عدم القابلية له فما يقال ان اللاعمى اما عبارة عن البصر فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لامر وجودي ليس بشئ واذا جاز ان يكونا عدميين فالاولى ان يبين الحصر بوجه يشملهما كما يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر في السلب استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فتقابلهما التضايف والا فالتضاد وقد يستدل على لزوم كون احد المتقابلين وجوديا بانه لاتقابل بين العدم المطلق والمضاف ضرورة صدق المطلق على المقيد ولا بين العدميين المضافين لوجهين احدهما انهما يجتمعان في غير ماوقع الاضافة اليه اما بطريق الصدق فلانه يصدق على الاخر انه لا اسود ولا ابيض واما بطريق الوجود فلانه قد وجد فيه الحمرة التي هي لاسواد ولا بياض وثانيهما ان من شرط المتقابلين ان يكونا متواردين على موضوع واحد كما اشرنا اليه وقد صرح به بعض المتأخرين وموضوع العدميين المضافين كاللاسواد واللابياض متعدد ضرورة انهما لو اضيفا الى واحد لم يكونا عدميين وبهذا يخرج التفصي عن اشكالين احدهما ان مثل الانسانية مع الفرسية داخل في حد المتقابلين ضرورة امتناع اجتماعهما مع انه ليس احد اقسام الاربعة اما غير التضاد فظاهر واما التضاد فللاطباق على انه لاتضاد بين الجواهر لامتناع ورودها على الموضوع وثانيهما ان الملزوم وعدم اللازم كالسواد واللالون متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما وليسا احد الاقسام اما السلب والايجاب فلاجتماعهما على الكذب كما في البياض واما غيرهما فظاهر ووجه التفصي ان مثل هذا ليس من التقابل لانتفاء التوارد على موضوع واحد وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلان ماذكر من اجتماع العدميين انما يكون اذا لم يعتبر اضافة احدهما الى الاخر كما في اللاسواد واللابياض بخلاف مثل العمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع واما ثانيا فلان الموضوع في التقابل ليس بمعنى المحل المقوم للحال حتى يلزم ان يكون المتقابلان من قبيل الاعراض البتة للقطع بتقابل الايجاب والسلب في الجواهر مثل الفرسية واللافرسية بل صرح ابن سينا بالتضاد بين الصور اعتبارا بالورود على المحل الذي هو الهيولى واما ثالثا فلتصريح ابن سينا وغيره بان موضوع المتقابلين قد يكون واحدا شخصيا كزيد للعدل والجور اونوعيا كالانسان للرجولية والمرئية

٨ فان كان تعقل كل محل واحد من جهة واحدة وبالقياس الى الآخر فتضايفان والا فتضادان وان كان احدهما عدميا فان تقيد بكون الموضوع مستعدا للوجودي بحسب شخصه اونوعه او جنسه القريب اوالبعيد فملكة وعدم والا فايجاب وسلب واذا لم يمتنع ان يكون نقيض العدمي عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفعه اعم من البصر وعدم الاستعداد له فالاقرب ان يقال ان كان احد المتقابلين رفعا للاخر فملكة وعدم او ايجاب وسلب والا فتضايف اوتضاد على ماذكر وقد يقال لاتقابل بين العدميين اما المطلق والمضاف فظاهر واما المضافان فلاجتماعهما في غير ما اضيفا اليه كاللاسواد واللابياض في الاحمر ولكون التقابل مشروطا بوحدة الموضوع وبهذا خرج مثل الانسانية مع الفرسية والملزوم مع عدم اللازم وفيه نظر فان قيل قد تتقابل القضايا تناقضا وتضادا من غير تصور محل قلنا بحسب الاشتراك كما ان نسب المفردات يكون في القضايا باعتبار صدقها في نفسها لاصدقها على شئ اوبحسب ان موضوع القضية مورد للايجاب والسلب

اوجنسيا كالحيوان للذكورة والانوثة اواعم من ذلك كالشئ للخير والشر واماراىعـا فلان الكلام فى اللاسواد واللا بيـاض لا فى العدم المضـاف الى السواد والعدم المضاف الى البيـاض الاترى انك لاتقول باختلاف الموضوع فى البيـاض واللا بياض نظرا الى ان اللا بيـاض عدم مضاف الى البيـاض فيكون موضوعه البيـاض فان قيل من التقابل مايجرى فى القضايا كالتنـاقض والتضاد فان قولنـا كل حيوان انسان نقيض لقولنـا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لاشئ من الحيوان بانسان مع انه لايتصور اعتبـار ورود القضايا على محل فالجواب من وجهين احدهمـا ان ذلك بحسب اشتراك الاسم كسائر النسب من العموم والخصوص والمباينة والمساواة فانهمـا تكون فى المفردات باعتبار الصدق اعنى صدقها على شئ وفى القضايا باعتبـار الوجود اعنى صدقها فى انفسها فالمعتبر فى التنـاقض والتضاد بين المفردين امتناع الاجتماع فى المحل وبين القضيتين امتنـاع الاجتما ع فى الوجود وثانيهما ان يجعل تقابل الايجاب والسلب اعم مما فى المفردات والقضايا ويعتبر موضوع القضية موردا ومحلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت على ماقال المحققون من الحكماء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللا فرسية والا فمركب كقولنـا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلا ق هذين المعنيين على موضوع واحد فى زمان واحد مح وقال ابن سينا ان من التقابل الايجـاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اى معنى كان سواء كان باعتبـار وجوده فى نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لاوجود اى معنى كان سواء كان لاوجوده فى ذاته اولاوجوده فى غيره (قال وقد يعتبر فى التضاد ٦) مامر من تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم هو الذى اورده قدماء الفلاسفة فى اوائل المنطق واما فى مباحث الفلسفة فقد اعتبروا فى كل منهما قيـدا آخر وهو فى المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبيـاض بخلاف البياض والصفرة وفى الملكة والعدم ان يكون العدم سلب الوجودى عما هو من شانه فى ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج بخلافه عن الامرد وكل من التضاد والملكة والعدم بالمعـنى الاول اعم منه بالمعنى الثـانى ضرورة ان المطلق اعم من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهورى لكونه المشهور فيما بين عوام الفلسفة والمقيد بالحقيقى لكونه المعتبر فى علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقى والمقيد بالمشهورى ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة والسواد مع الحمرة ونحو ذلك مما ليس بينهما غاية الخلا ف وكذا الالتحاء والمرودة وتقـابل البصر وعدمه عن العقرب اوالشجر قادحا فى حصر التقابل فى الاقسام الاربعة لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم بالمعنى الاخص اجاب المتأخرون بان الحصر انمـا هو باعتبار المعنى الاعم اعنى المشهورى من التضاد والحقيقى من الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك وفيه نظر اما اولا فلان الضدين فى التضاد والمشهورى لايلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية صرح بذلك ابن سينا وغيره فهو لايكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقـابل الايجاب والسلب بل وفى كلامهم انه اسم يقع على التضاد الحقيقى وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعنى ما يمكن فيه انتقال الموضوع من العدم الى الملكة كالسكون والحركة بخلاف العمى والبصر والحق انه اعم من ذلك اذلايمكن الانتقـال فى النطق والعجمة وفى الذكورة والانوثة وفى الزوجيـة والفردية على ان تقابل الزوجية والفردية عند التحقيق راجع الى الايجـاب والسلب فان الزوج عدد ينقسم بمتساويين والفرد عدد لاينقسم بمتساويين فالاول اسم للموضوع اعنى العدد مع الايجـاب والثـانى اسم له مع السلب كذا ذكره ابن سينـا واما ثانيـا فلانه صرح ابن سينا وغيره بان غاية

٦ غاية الخلاف ويسمى بالتضاد الحقيقى والاول بالمشهورى وفى الملكة والعدم استعداد المحل للوجودى فى ذلك الوقت ويخص باسم المشهورى والاول بالحقيقى واول كل اعم وباعتباره يدخل فى اقسام التقابل تقابل مثل البيـاض مع الصفرة والبصر مع عدمه عن الشجر الا انهم صرحوا بان احـد الضدين فى المشهورى قد يكون عـدما للاخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وان غاية الخلاف شرط فى المشهورى ايضا متن

الخلاف شرط فى التضاد المشهورى ايضا وحينئذ يكون تقابل مثل البياض والحمرة خارجا
عن الاقسام (قال ومن حكم التقابل ٢) جواب عن اعتراض تقريره ان التضايف اعم من
ان يكون تقابلا او تماثلا اوتضادا اوغير ذلك مما يدخل تحت المضاف فكيف يجعل قسما من
التقابل اخص منه مطلقا وقسيما للتضاد منافيا له وتقرير الجواب ان التضايف اعم من
مفهوم التقابل العارض لاقسامه ومفهوم التضاد العارض بمثل السواد والبياض ضرورة
انه لايعقل المقابل او المضاد الا بالقياس الى مقابل اومضاد آخر وهذا لاينافى كون
معروض التقابل اعم منه بمعنى ان مايصدق عليه التقابل قد يكونان متضايفين وقد لايكونان
ومعروض التضاد مباينا له كالسواد والبياض فانه لاتضايف بينهما (قال وان مقوليته ٣)
يريد ان من حكم التقابل انه ليس جنسا لاقسامه اذلايتوقف تعقلها على تعقله وهذا ظاهر
فى التضايف كما ان التوقف ظ فى التضاد واما فى الباقيين مترددد وبالجملة فقوليته على الكل بالتشكيك
لكونه فى الايجاب والسلب اشد لان امتناع الاجتماع فيهما ظاهر وبحسب الذات وفى البواقى
لاشتمالها على ذلك واوضح ذلك بان الخير فيه عقدان عقد انه خير وهو ذاتى وعقد انه ليس
بشر وهو عرضى وكونه ليس بخير ينفى الذاتى وكونه شرا ينفى العرضى ولا خفاء فى ان المنافى
للذاتى اقوى وفى التجريد مايشعر بانه فى التضاد اشد لانه قال واشدها فيه الثالث اى اشد
انواع التقابل فى التقابل هو التضاد ووجه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهى غاية
فى امتناع الاجتماع ورد بانه لايتصور غاية خلاف فوق التنافى الذاتى بان يكون احدهما صريح
سلب الآخر بخلاف الضدين فان احدهما انما يستلزم سلب الآخر وقيل معنى كلامه ان
اشد الانواع فى التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف فى اصنافه من الحركة والسكون
والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغيرذلك فى غاية الظهور بخلاف البواقى (قال ومن حكم
الايجاب والسلب ان مرجعهما الى القول والعقد ٦) اى الوجود اللفظى والذهنى دون العينى بمعنى
ان السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لاذوات حقيقية والا لكان للانسان مثلا معان
غيرمتناهية لانه ليس بفرس ولابثور ولابثعلب ولااشياء غيرمتناهية كذا ذكره ابن سينا وبه يظهر
ان ليس معناه ما فهمه بعضهم انه ليس فى الخارج شئ هو ايجاب اوسلب كيف ولايعنون
بالايجاب الامثل السواد وهو موجود فى الخارج (قال وانهما ٤) اى ومن حكم الايجاب والسلب
انهما اذانقلا الى الحكم والقضية كان احدهما صادقا والآخر كاذبا البتة سواء وجد الموضوع
اولم يوجد ضرورة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بخلاف سائر الاقسام فانه يجوز ان يكذب
فيه المتقابلان لعدم الموضوع اولخلوه عنهما اذا حمل الاعمى والبصير والاسود والابيض
اوالاب والابن على العنقاء اوعلى العقرب فان قيل ان اريد بالنقل الى القضية حمل المتقابلين
على موضوع فالايجاب والسلب ايضا قد يكذبان لعدم الموضوع كما فى قولنا العنقاء اسود
ولا اسود لاقتضاء المعدولة وجود الموضوع وان اريد اعتبار التقابل بين القضيتين فهذا
لايتصور فى التضايف ولا فى الملكة والعدم قلنا المراد الثانى فى الايجاب والسلب والاول فى
البواقى وقد يقال القضية انما تكون معدولة مفتقرة الى وجود الموضوع اذا اريد بالمحمول
مفهوم ثبوتى يصدق عليه النقيض عدل فى التعبير عنه الى طريق السلب واما اذا اريد به
نفس مفهوم النقيض فهو موجبة سالبة المحمول مستغنية عن وجود الموضوع لكونها فى قوة
السالبة فقولنا العنقاء لا اسود اذا اريد باللا اسود نقيض الاسود اعنى رفعه فهى صادقة
بمنزلة قولنا ليس العنقاء اسود (قال ومن حكم التضاد ٩) ظاهر وفيه اشارة الى ان تعاقب
الضدين على الموضوع الواحد ليس بلازم (قال وان الحقيقى ٧) يعنى ان من حكم التضاد

٢ انه اعم من التضايف باعتبار المعروض واخص باعتبار العارض كما ان التضاد قسيم للتضايف وقسم منه بالاعتبارين متن

٣ على الاقسام بالتشكيك واشدها الايجاب والسلب اذ باعتباره يمتنع الاجتماع فى البواقى لا التضاد باعتبار غاية الخلاف اذ لاغاية فوق التنافى الذاتى متن

٦ اذ السلوب اعتبارات لها عبارات لاذوات والا لكان للانسان بحسب سلب ماعداه معان لا تتناهى متن

٤ عند النقل الى الحكم يقتسمان الصدق والكذب والبواقى قد تكذب لعدم الموضوع اوخلوه متن

٩ ان الموضوع قد لايخلو عن احد الضدين بعينه كالنار عن الحرارة او لا بعينه كالجسم عن الحركة والسكون وقد يخلو اما لاتصافه بوسط يعبر عنه باسم محصل كالفاتر او بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجائر او بدون ذلك كالشفاف يخلو عن السواد والبياض متن

٧ منه انما يكون بين نوعين اخرين من جنس واحد كالسواد والبياض لا بين جنسين كالفضيلة والرذيلة وكالخير والشر اونوعين من جنسين كالعفة والفجور او انواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة وعولوا فى ذلك على الاستقراء وفيه نظر واما المشهورى فقد صرحوا بانه قد يكون بين جنسين كالخير والشر او نوعين من جنس كالعفة والفجور او انواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة او من جنسين كالشجاعة و التهور والجبن (خاتمة) متن

ان الحقيقى منه لا يكون الا بين نوعين اخيرين من جنس واحد كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون ويلزم من هذا الحصر انه لايكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة والخير والشر ولا بين نوعين من جنسين كالعفة الداخلة تحت الفضيلة والفجور الداخل تحت الرذيلة اذا فرض كونهما جنسين ولا بين انواع فوق الاثنين سواء كانت من جنس واحد كالسواد والبياض والحمرة الداخلة تحت اللون او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن ويلزم من هذا ان لا يكون ضد الواحد الا واحدا حتى لايكون للسواد ضد هو البياض وآخر هو الحمرة ولا للشجاعة ضد هو التهور وآخر هو الجبن وعولوا فى اثبات ذلك على الاستقراء واما التضاد المشهورى فقد صرحوا بانه لاينحصر فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة والخير والشر او بين نوعين من جنسين كالعفة والفجور او بين انواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن وفيه نظر من وجوه (١) ان معنى الاستقراء فى انحصار التضاد بين نوعين من جنس هو انا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق الى نفيه عما بين الفضيلة والرذيلة او العفة والفجور سوى انه لايكون الا فيما بين نوعين من جنس وهذا ان جنسان او نوعان من جنسين وهذا دور ظاهر الثانى انه ان اشترط فى التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضرورى لا استقرائى لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما فى انواع اللون الثالث انهم اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين اخيرين من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة فى عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ما ذكروا من ان التضاد الحقيقى لايكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لايكون فى الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض الرابع ان ما ذكره ابن سينا من تحقق التضاد المشهورى بين انواع كالشجاعة والتهور والجبن ينافى ما ذكره من اشتراط غاية الخلاف فى التضاد المشهورى ايضا (قال فا والانقابل٦) من كلام الفلاسفة ان بين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بواسطة ما عرض لهما من العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية وذلك ان الكثرة لما كانت مجتمعة من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيالا لها والكثرة معلولا متقوما بالوحدة ومكيلة بها وليس بينهما تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص بما سبق فى تفسير التقابل وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه اذا طرأت الكثرة على الشئ بطلت هويته الوحدانية وبالعكس اى اذا طرأت الوحدة على الاشياء بطلت الهويات المتكثرة وحصلت هوية واحدة وكان هذا مراد الامام بقوله اذا طرأت الوحدة بطلت الوحدات التى كانت ثابتة فبطل موضوع الكثرة لان موضوع الكثرة مجموع الوحدات والا فمجموع الوحدات نفس الكثرة لا موضوعها وثانيهما ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شئ من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما عدم الآخر فظاهر واما فى التضايف فلان المقوم للشئ يتقدم عليه وجودا وتعقلا والمتضايفان يكونان معا فى التعقل والوجود واما فى التضاد فلان المقوم للشئ يجامعه والضد لايجامع الضد بل يدافعه فان قيل هذا كاف فى الكل لان الاجتماع فى المحل ينافى التقابل مطلقا قلنا ممنوع لما سيجئ من ان المتقابلين بالايجاب والسلب قد يجتمعان فى محل اذ كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان موضوع المتقابلين لايلزم ان يكون واحدا بالشخص فكيف يتصور ذلك فى مثل الفرسية واللافرسية بل صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم عارض

٦ بين الكثرة والوحدة بالذات بل بعارض العلية والمكيالية لان موضوعهما لا يتحد بالشخص ولان احد المتقابلين لا يتقوم بالآخر ورد الاول بان الموضوع قد لايتحد بالشخص بل بالنوع او بالجنس او بعارض اعم ومع ذلك فبمجرد الفرض والثانى بمنع تقوم الكثرة بالوحدة وانما يتقوم معروضها بمعروضها ولا نزاع فى ان المتقابلين اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس والبصير والاعمى والاب والابن والاسود والابيض لم يكونا متقابلين بالذات فكيف نفس المعروض فان قيل التقوم بين المعروضين يستلزم جواز اجتماع العارضين قلنا لو سلم فبحسب الوجود وهو لاينافى تقابل الايجاب والسلب كالابيض الحلو فيه البياض واللابياض اعنى الحلاوة ومن ههنا قيل ان بين مفهوميهما تقابل الايجاب والسلب والحق انهم ارادوا نفى التقابل بين الكثرة التى هى العدد والوحدة التى منها العدد واما مفهوماهما المعتبران بالانقسام وعدمه فالظاهر تقابلهما بالايجاب والسلب متن

كالخير والشر للشيء ومع ذلك فيكفي الفرض والتقدير كالانسان للفرسية واللافرسية في قولنا الانسان فرس والانسان ليس بفرس والامام رحمه الله جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة دليل عدم التضاد بينهما فان من شأن الضدين التعاقب على موضوع واحد ولو بالامكان كما اذا كان احدهما لازما كسواد الغراب واما الثاني فلانه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فممنوع اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين فان قيل المراد الثاني وهو ينافي التقابل لان كون احد المعروضين مقوما بالآخر يستلزم اجتماعهما ضرورة اجتماع الكل والجزء وهو يستلزم اجتماع وصفيهما او امكانه لا اقل قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان المعروضان في محل وهو ليس بلازم وانما اللازم اجتماعهما في الوجود ولو سلم فالاجتماع في المحل انما ينافي جميع اقسام التقابل اذا كان بحسب الصدق اعني حمل المواطأة لا بحسب الوجود اعني حمل الاشتقاق لما ذكر في اساس المنطق من ان امتناع اجتماع المتقابلين في موضوع واحد يعتبر في تقابل الايجاب والسلب بحسب الصدق عليه وفي البواقي بحسب الوجود فيه كالابيض الحلو فان فيه البياض واللابياض لان اللابياض مقول على الحلاوة الموجودة فيه والمقول على الموجود في الموضوع موجود في الموضوع ثم ما يمتنع اجتماعه بحسب الوجود يمتنع بحسب الصدق من غير عكس وما يجوز بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود من غير عكس فظهر انه لا دليل على نفي تقابل الايجاب والسلب من الوحدة والكثرة بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام مطلقا او الى المتشابهات والوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك واما اتفاقهم على نفي التقابل بينهما فمعناه ان الكثرة اى العدد لما كانت متقومة بالآحاد ومتحصلة من انضمامها مجتمعة مع الواحد في المعدود لم يكن بين العدد والواحد تقابل اصلا وهذا ظاهر فيما هو جزء الكثرة واما الوحدة التي ترد على الكثرة فتبطلها كما اذا جعلت مياه الكيزان في كوز واحد فقد يوهم تضادهما بناء على تواردهما على موضوع واحد هو ذلك الماء مع بطلان احدهما بالآخر ونفاه الامام بانهما ليسا على غاية الخلاف وبان موضوع كل من الوحدات الزائلة التي هي نفس الكثرة جزء موضوع الوحدة الطارية لا نفسه والكل ضعيف (قال المنهج الخامس في العلية والمعلولية٦) من لواحق الوجود والماهية العلية والمعلولية وهما من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان والا لزم التسلسل على ما مر غير مرة بل هما من المعقولات الثانية وبينهما تقابل التضايف اذ العلة لا تكون علة الا بالنسبة الى المعلول وبالعكس فلا يجتمعان في شيء واحد الا باعتبارين كالعلة المتوسطة التي هي علة لمعلولها معلولة لعلتها (قال المبحث الاول ٢) قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول ما يحتاج الى الشيء وان كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال او بانضمام الغير اليه ثم علة الشيء اعني ما يحتاج هو اليه اما ان تكون داخلة فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة فوجوب الشيء معها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة عن الشيء فاما ان يكون الشيء بها وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية ويخص الاوليان اعني المادية والصورية باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما

٦ وهما اعتباران متضايفان لا يجتمعان في شيء الا بالقياس الى شيئين وبيانهما في مباحث — متن

٢ العلة ما يحتاج الشيء اليه وان كان اطلاقها ينصرف الى ما يصدر عنه الشيء ثم ان كانت داخلة في الشيء فوجوبه معها اما بالفعل فصورية واما بالقوة فمادية ويدخل فيهما الجزء من الصورة والمادة وبذكر الوجوب يندفع ان الوجود قد يكون مع المادة بالفعل لا بالقوة الا انه يرد الجزء الغير الاخير من الصورة جمعا ومنعا وان كانت خارجة فالشيء اما بها ففاعلية او لها فغائية ويقال للاولين علة الماهية وللآخرين علة الوجود ومرجع الشروط والآلات الى الفاعل ومن الشروط ما هو عدمي كزوال المانع ولا يستحيل دخوله في علة الوجود بمعنى ان العقل اذا لاحظ وجود المعلول لم يجده حاصلا بدونه وقد يقال انه في التحقيق كاشف عن شرط وجودي كزوال الرطوبة لاحتراق الخشبة ينبئ عن اليبوسة التي هي الشرط وليس عدم الحادث من مباديه الا بالعرض — متن

فى ماهيته كما فى وجوده ولذا لايعقل الا بهما او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل ويخص الاخريان اعنى الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشئ يفتقر اليهما فى الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما وتمام هذا الكلام ببيان امور (١) ان ماذكر فى بيان الحصر وجه ضبط لانه لادليل على انحصار الخارج فيما به الشئ وما لاجله الشئ سوى الاستقراء (٢) ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة ومايناسب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليها وكذا فى الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والآلات فى الاقسام لكونها راجعة الى مابه الشئ وماذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادة داخلة (٣) ان ماذكرنا من اعتبار الفعل والقوة فى الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره فى الوجود على ماذكره الجمهور لان المادة اذا لحقها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل فى تعريف الصورة فلايكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلايكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لايكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لايكون الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة مايكون وجود الشئ معه بالفعل البتة والمادة مايكون الوجود معه بالقوة فى الجملة وحينئذ لاانتقاض (٤) ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل فى تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان جمعا ومنعا ولايجوز ان يراد بالقوة الامكانى بحيث لاينافى الفعل لان الفساد حينئذ اظهر (٥) ان حصر الجزء فى المادة والصورة مبنى على ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل من حده على ماسبق تحقيقه وجعله الامام مبنيا على انه لاتغاير بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة الا بمجرد الاعتبار لما مر من ان الحيوان المأخوذ بشرط ان يكون وحده ويكون كل مايقارنه زائدا عليه ولايكون هو مقولا على ذلك المجموع مادة والمأخوذ لابشرط ان يكون وحده اولاوحده ويكون مقولا على المجموع جنس وهو انما يتم لوكان الجنس مأخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لايكون للبسائط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه (٦) ان من الشروط ماهو عدمى كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تأثير المعدوم فى الوجود ضرورى ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر فى وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وسائرها يرجع الى الفاعل انما هى شرائط التأثير ولاامتناع فى استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية بمعنى ان العقل اذا لاحظه حكم بانه لايحصل بدونها مع القطع بان الموجد هو الفاعل الموجود وحينئذ لاينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى وجود موجد وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودى خفى وذلك الامر العدمى الذى يظن كونه شرطا لازم له كاشف عنه مثلا شرط احتراق الخشبة ليس بزوال الرطوبة وانعدامها بل وجود اليبوسة الذى ينبئ عنه زوال الرطوبة وكذا سائر الصور فان قيل نفس عدم الحادث من مبادى وجوده لافتقاره الى الفاعل المقارن له قلنا الاحتياج الى الشئ لايقتضى الاحتياج الى مايقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيا محضا لاذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشئ الى عدمه فهو ليس من المبادى الا بالعرض بمعنى انه يقارن المبدأ (**قال ثم جميع مايحتاج اليه الشئ يسمى علة تامة** ٢) العلة التامة هى جميع مايحتاج اليه الشئ بمعنى انه لايبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لابمعنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة

٢ سواء كان هو الفاعل وحده اومع الغاية كالبسيط الموجد بالذات او اختيارا اومع الباقى كما فى المركبات وحينئذ لايتصور تقدمها والاحتياج اليها اذ فيها جميع الاجزاء التى هى نفس الشئ منه

واما ناقصة هي بعض ذلك والتامة قد تكون هي الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا وقد تكون هي مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض يدعو اليه وقد يكون هو مع المادة والصورة ايضا كالموجود المركب عنهما اما مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لكل جزء منها فما يقال من ان العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة والتامة التي هي الفاعل وحده او مع الشرط والغاية (قال وكل من الاربع ٢) يعني ان كلا من العلل الاربع ينقسم باعتبار الى بسيطة ومركبة وباعتبار الى كلية وجزئية وباعتبار الى ذاتية وعرضية وباعتبار الى قريبة وبعيدة وباعتبار الى عامة وخاصة وباعتبار الى مشتركة ومختصة وباعتبار الى ما بالقوة وما بالفعل (قال المبحث الثاني يجب وجود المعلول ٣) يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات التأثير من الشرط والآلة والقابل يجب وجود المعلول اذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجحا بلا مرجح لان التقدير حصول جميع جهات التأثير من غير ان يبقى شيء يوجب الترجح واذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لان الاحتياج الى المؤثر التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر التام عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم هف واذا كان بين المؤثر التام ومعلوله تلازم في الوجود لم يكن المؤثر تقدم عليه بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه بحيث يصح ان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تأثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل مع جميع جهات التأثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة المعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متأخر عنه فيكون متأخرا عن وجود العلة غاية الامر ان يكون عقيبه من غير تخلل زمان لئلا يلزم الترجح بلا مرجح قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة مع جميع جهات التأثير بعدية زمانية ممنوع (قال فعدم المعلول ٧) يعني لما ثبت انه كلما وجدت العلة بجميع جهات التأثير وجد المعلول لزمه بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تأثيرها واكد الحكم بقوله ولو في غير القار لانه قد يتوهم ان الاعراض الغير القارة كالحركة والزمان قد ينعدم اجزاؤها مع بقاء العلة بتمامها لكونها بحسب ذاتها على التجدد والانصرام بمعنى ان ذاتها تقتضي عدم كل جزء بعد الوجود وان بقيت علته وستطلع على حقيقة الحال في بحث الحركة فان قيل كل من العدمين نفي محض لا ثبوت له فكيف يكون اثرا او مؤثرا قلنا بل عدم مضاف لا يمتنع كون احدهما محتاجا والآخر محتاجا اليه وهذا معنى المعلولية والعلية ههنا لا التأثر والتأثير واذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى وجود علته وعدمه الى عدم علته ظهر ان الفاعل في طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه واحد يجب بوجوده وجوده وبعدمه عدمه اما عدمه السابق فبعدمه السابق بمعنى ان عدم حدوث الحادث محتاج الى عدم حدوث فاعله بجميع جهات التأثير واما عدمه اللاحق فبعدمه اللاحق يعني ان زوال وجوده يحتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التأثير فان قيل ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل لما نشاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك في العلل المعدة وكلامنا في العلل المؤثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة وانما تأثيره في حركات وافعال تفضي الى ذلك وتنعدم بانعدام قصده ومباشرته

٢ ينقسم الى بسيطة ومركبة والى كلية وجزئية والى ذاتية وعرضية والى قريبة وبعيدة والى عامة وخاصة والى مشتركة ومختصة بالذات وبالعرض والى ما بالقوة وما بالفعل منه

٣ عند تمام الفاعل لامتناع الترجح بلا مرجح وبالعكس لكون الاحتياج من لوازم الامكان فتقدمه لا يكون الا بالذات واستناد الحادث الى القديم لا يكون الا بشرط حادث يقارنه كتعلق الارادة منه

٧ ولو في غير القار كالحركة يفتقر الى عدم العلة ولو ببعض الشروط وعدم الثبوت لا ينافي الشرطية بهذا المعنى فالفاعل في طرفي الممكن واحد يجب بوجوده وجوده وبعدمه عدمه ان سابقا فسابق وان لاحقا فلاحق وبقاء المعلول عند انعدام العلة انما يتصور في المعدات كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار لا في المؤثرات منه

وعلى هذا قياس سائر الامثلة فان البناء انما يؤثر فى حركات تفضى الى ضم اجزاء البناء بعضها الى البعض ووجوده انما هو اثر التماسك المعلول بيبس العنصر هذا على رأى الفلاسفة واما على رأى القائلين باسناد الكل الى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الارادة فالامر بين (قال والمؤثر ٢) يريد ان ما يفيد وجود الشئ قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى امر آخر كالشمس تفيد ضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء الى امر آخر وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار يفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب (قال المبحث الثالث وحدة المعلول ٣) يريد ان الواحد الشخصى لا يكون معلولا لعلتين تستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة والواحد من جميع الوجوه لا يلزم ان يكون معلوله واحدا بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى ان الواحد المحض من غير تعدد شروط والآت واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة الا لمعلول واحد اما الاول وهو امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد فلوجهين (١) انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين المستقلتين لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية (٢) انه ان توقف على كل منهما لم يكن شئ منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر فى التأثير الى شئ آخر وان توقف على احداهما فقط كانت هى العلة دون الاخرى وان لم تتوقف على شئ منهما لم يكن شئ منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وحينئذ لا يلزم احتياج شئ الى شئ واستغناؤه عنه بعينه ولا يلزم من احتياج النوع الى كل من العلتين عدم استقلالهما بالعلية للفرد وذلك كجزئيات الحرارة التى يقع بعضها بهذه النار وبعضها بتلك فنوع الحرارة يكون معلولا لهذه النيران وقد تمثل بنوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة والمناقشة فى كون هذه الحرارات من نوع واحد تدفع بان المراد بالنوع ما هو اعم من الحقيقى واورد الامام ان المعلول النوعى ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظاهر وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة ان تلك العلة المعينة تقتضى ذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانب العلة والحاصل ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك بالعارض واعترض صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعين من جانب العلة التزام ان يحتاج المعلول المعين الى علة لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين من غير احتياج الى كل منهما ليلزم المحال بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذى لا ينافى الاجتماع كما هو شان المعلول النوعى والجواب ان مفهوم احداهما وان لم ينافى الاجتماع لكن لا يستلزمه فيمتنع فيما اذا كان المعلول شخصيا لان وقوعه بهذه يستلزم الاستغناء عن تلك والمستغنى عنه لا يكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعا لان الواقع بكل منهما فرد آخر فلا يكون شئ منهما فى معرض الاستغناء ولهذا قال فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها بمعنى ان الفرد المعين من الحرارة مثلا يحتاج الى علته المعينة التى اوجبتها ضرورة احتياج المعلول الى علته وفرد ما اى الفرد لا بعينه يحتاج الى علة لا بعينها بل بحيث يحتمل ان يكون هذه وتلك لكن يمتنع اجتماعهما عليه لما سبق وهذا ما يقال ان الواحد بالشخص يجوز

٢ فى الوجود قد يكون هو المؤثر فى البقاء كالشمس للضوء وقد يكون غيره كمماسة النار للاشتعال واستمرارها بمعونة الاسباب لبقائه متن

٣ بالشخص توجب وحدة الفاعل خلافا لبعض المعتزلة ولا عكس خلافا للفلاسفة حيث منعوا صدور الكثير من الواحد الحقيقى اما الاول فلان الشخص لو علل بمستقلتين لاحتاج الى كل لعليته او استغنى عنها لعلية الاخرى ولانه اما ان يحتاج الى كل منهما فيكون جزء علة او الى احداهما فقط فيكون هى العلة بخلاف النوع فان المحتاج الى كل منهما فرد مغاير للمحتاج الى الاخرى كافراد الحرارة الواقعة فى نيران متعددة فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها وفرد ما الى علة ما مع امتناع الاجتماع والنوع الى علة ما مع جواز الاجتماع نظرا الى تعدد الافراد وهل يستند الفرد بعينه الى علة ما بان يقع بهذه كما يقع بتلك على البدل ولا يتعين بالتشخص فيه تردد متن

ان تكون له علتان على سبيل البدل دون الاجتماع والنوع يحتاج الى علة لابعينهما لكن لايمتنع الاجتماع بالنظر الى النوع لان الواقع بكل منهما فرد مغاير للواقع بالاخرى وبهذا يندفع ما يقال ان اقوى بالاحتياج الى علة ما مالا يكون قولا بتعدد العلة اولا واياما كان فلافرق بين النوع والفرد بقي ههنا بحث وهو ان الواحد بعينه وان كان من حيث وقوعه بالعلة المعينة محتاجا اليها لكن هل يصح استناده الى علة لابعينها بان يقع بكل منهما على سبيل البدل بان يكون الواقع بهذه هو بعينه الواقع بتلك مثلا حركة هذا الحجر في مسافة معينة في زمان معين اذا وقعت بتحريك زيد فلو فرضناها واقعة بتحريك عمرو هل تكون هي بعينها فيه تردد بناء على ان اتحاد الفاعل هل له مدخل في تشخص المعلول وهذا غير ما سيجيء من انه لامدخل في تشخص الحركة لوحدة الفاعل حيث تقع الحركة المعينة بعضها بتحريك زيد وبعضها بتحريك عمرو وانما الكلام في انا لو فرضناها في ذلك الزمان في تلك المسافة واقعة بتحريك بكر وخالد بدل زيد وعمرو هل تكون تلك بالشخص (قال تمسك المخالف ٢) اي تمسك القائل بجواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص بانا لو فرضنا جوهرا فردا ملتصقا بيد زيد وعمرو يدفعه زيد ويجذبه عمرو في زمان واحد على حد واحد من القوة والسرعة فالحركة مستندة الى كل منهما بالاستقلال لعدم الرجحان مع انها واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع المثلين ولذا فرضناها في الجوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد المحل والجواب منع استنادها الى كل واحد بالاستقلال بل اليهما جميعا بحيث يكون كل منهما جزء علة وليس من ضرورة تركب العلة تركب المعلول وتوزيع اجزائه على اجزائها او الى الواجب تعالى كما هو الرأي الحق (قال واما الثاني ٧) يعني جواز صدور الكثير عن الواحد فاوجهين احدهما اقناعي وهو ان العقل اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا لا لذاته ولا لغيره فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان وثانيهما تحقيقي وهو اقامة البرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب تعالى على ما سيأتي (قال احتجت الفلاسفة ٤) على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه الاول انه لو صدر عنه شيئان لكان مصدريته لهذا ومصدريته لذلك مفهومين متغايرين فلايكونان نفسه بل يكون احدهما او كلاهما داخلا فيه فيلزم تركبه هذا خلف اوخارجا عنه لازما له فيكون له صدور عنه وينقل الكلام الى مصدريته له وتتسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين والاعتراض عليه من وجوه (١) ان المصدرية امر اعتباري لاتحقق له في الاعيان فلايلزم ان يكون جزأ من الفاعل اوعارضا له معلولا (٢) انه ان اريد بتغاير مصدرية هذا لمصدرية ذلك تغايرهما بحسب الخارج فممنوع او بحسب الذهن فلاينافي كونهما نفس الفاعل بحسب الخارج (٣) ان المصدرية لوكانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحدا محضا في شيء من الصور لانه اذا صدر عنه شيء فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية (٤) ان المصدرية على تقدير تحققها وعدم دخولها في الفاعل لايلزم ان تكون معلولا له لجواز ان تكون معلولا لامر آخر اللهم الا اذا كان الفاعل الواحد هو الواجب تعالى وحينئذ لاتتم الدعوى كلية (٥) انه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات بل لاتناهيها فيما اذا صدر عن الواجب شيء فان المصدرية حينئذ بعد ما تكون خارجة لايجوز ان تكون معلولا لامر آخر بل تكون معلولا للواجب صادرا عنه فتتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه ويتسلسل وانه لو صح هذا الدليل لزم ان لايصدر عن الواحد المحض شيء اصلا والا لكانت هناك مصدرية داخلة فيتركب او خارجة فيتسلسل وان لايسلب عنه اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لايتصف باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم الحركة والسواد لان مفهوم سلب هذا مغاير لمفهوم

٢ بان حركة جوهر يدفعه زيد حين يجذبه عمرو مستند الى الكل قلنا بل الى الكل اوالى الواجب تعالى
متن

٧ فلان الاصل هوالامكان مالم يمنع البرهان ولانا سنبين استناد الكل الى الواجب ابتداء متن

٤ بوجوه الاول ان مصدريته لهذا غير مصدريته لذلك فان دخل فيه شيء منهما تركب والاتسلسل ضرورة ان العارض معلول وله صدور ورد بانها امر اعتباري ولو كانت متحققة لم تمحض وحدة الفاعل ولزم تكثر المعلولات بل لاتناهيها اذا صدر عن الواجب شيء اذ معلولية العارض هناك مسلمة على انه لوصح هذا الدليل لزم ان لايصدر عن الواحد شيء اصلا وكون صدوره مغايرا وان لايسلب عنه الا واحد ولايتصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا فان قيل السلوب اعتبارات لاتحقق لها ولاتمايز في الاعيان وكذا الاتصاف والقابلية بخلاف الصدور فانه كما يطلق على اعتباري يعرض للعلة والمعلول من حيث هما هما يطلق على حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول اعني خصوصية بحسبها يجب المعلول فان تعدد المعلول فهو متعدد والا فواحد وحينئذ ان كانت العلة علة لذاتها فهو ذات العلة والا فحقيقة تعرض لها فلزم تعدد الجهات انما يكون عند صدور الكثير دون الواحد قلنا تحكمات لا يقضي بها شبهة فان قيل مرادهم انه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالحيثية ضرورة ان فاعليته لهذا غير فاعليته لذلك ويلزم انه كلما لم يكن تكثر في الفاعل ولو بالحيثية اتحد المعلول قلنا كلام خال عن التحصيل هادم ٦

سلب ذلك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما تركب او التسلسل وقد يجاب عن هذه الاعتراضات كلها بان سلب الشئ عن الشئ واتصاف الشئ بالشئ وقابلية الشئ للشئ من الاعتبارات العقلية التي لاتحقق لها ولاتمايز بينها في الاعيان ولو سلم فهي لاتلحق الواحد من حيث هو واحد بل تستدعى كثرة تلحقها هي باعتبارات مختلفة فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولايكفي ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول اوالى قابل وشئ يوجد المقبول فيه بخلاف الصدور فانه كما يطلق على الامر الاضافي الذي يعرض للعلة والمعلول من حيث يعتبر العقل نسبة احدهما الى الآخر وليس كلامنا فيه كذلك يطلق على معنى حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وكلامنا فيه ويكفي في تحققه فرض شئ واحد هو العلة والا امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد ولما كان الظاهر من كون الشئ بحيث يصدر عنه شئ ايضا امرا اضافيا اعتباريا زعموا ان المراد به خصوصية بالقياس الى الاثر بحسبها يجب الاثر وانه وجودي بالضرورة فانا اذا اصدرنا حركات متعددة فما لم يحصل لنا خصوصية بالقياس الى كل حركة واقلها ارادتها لم يصدر عنا تلك الحركة وهكذا سائر العلل الفاعلية لايصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لاتكون مع الاخر واذا صدر الشئ الواحد لم يلزم تعدد الخصوصية بل لم يجز وحينئذ ان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة لالذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة تعرض لذات العلة فلزوم تعدد الجهات وتكثر المعلولات انما يكون عند صدور الكثير واما عند صدور الواحد فلايكون الا ذات العلة اوحالة لها وعلى هذا لايرد شئ من الاعتراضات لكن لايخفى ان اكثر هذه المقدمات تحكمات لايعضدها شبهة فضلا عن حجة وقد يبين المطلوب بوجه لايرد عليه الاعتراضات ويدعى انه زيادة تنبيه وتوضيح والا فامتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي واضح لانه لو صدر عنه شيئان فمفهوم عليته لاحدهما مغاير لمفهوم عليته للآخر بالضرورة والشئ مع احد المتغايرين لايكون هو مع الآخر فالمفروض لايكون شيأ واحدا محضا بل شيئين او شيئا موصوفا بصفتين مختلفتين واذا كان تكثر المعلول مستلزما لتكثر في الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض ولاخفاء في ان هذا كلام قليل الجدوى بعيد عن ان يجعل من معارك الاراء وتفسيره على هذا الوجه يهدم اساس المسائل المبنية على انه لايصدر من البسيط شيأن فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء ويكون عليته لكل منها مفهوما اعتباريا مغايرا لعليته للآخر ولايقدح ذلك في وحدته وبساطته الحقيقية والالما جاز ان يصدر عنه شئ اصلا لان عليته لذلك الشئ مفهوم مغاير لذات العلة بحسب التعقل ضرورة كونه نسبة له الى المعلول اوجه الثاني ان الواحد الحقيقي اذا صدر عنه (ا) فلو صدر عنه (ب) لزم اجتماع النقيضين لان (ب) ليس (ا) وليس (ا) نقيض (ا) بخلاف ما اذا تعددت الجهة فان كلا من صدور (ا) وليس (ا) يستند الى جهة فيكون ماصدر عنه (ا) غير ماصدر عنه ليس (ا) فلا يكون تناقضا ولما كان فساد هذا الوجه في غاية الظهور فان نقيض صدور (ا) عدم صدور (ا) وهو ليس بلازم وانما اللازم صدور ما ليس (ا) وهو ليس بنقيض حتى قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى فيقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان قرره بعضهم بان عدم صدور (ا) صادق على صدور ماليس (ا) فاذا اجتمع في الواحد صدور (ا) وصدور ماليس (ا) فقد اجتمع صدور (ا) وعدم صدور (ا) وهما نقيضان وهذا ايضا فاسد لان الممتنع من اجتماع النقيضين هو صدقهما على شئ واحد بطريق حمل المواطأة

واساس قواعدهم المبنية على امتناع تعدد اثر البسيط فان تعدد الحيثيات العقلية لايقدح في الوحدة الحقيقية والا لما امكن ان يصدر عنه الواحد ايضا لان مصدريته له اعتبار مغاير له بحسب العقل ضرورة الثاني انه اذا صدر عنه (ا) فلو صدر عنه (ب) وهو ليس (ا) اجتمع النقيضان بخلاف ما اذا تعددت الجهة فان كلا يستند الى جهة ورد بان صدور (ا) لايناقض صدور ماليس (ا) بل عدم صدور (ا) وهو وان صدق على صدور ماليس (ا) لكن لاامتناع في اجتماع الشئ وما يصدق عليه نقيضه اذا كان بحسب الوجود دون الصدق وانما الممتنع ان يصدق عليه انه يصدر عنه (ا) ولايصدر عنه (ا) الثالث ان الاستدلال باختلاف الآثار على اختلاف المؤثرات مركوز في العقول ورد بانه مبنى على امتناع تخلف المعلول عن علته وتحقق الملزوم بدون لازمه متن

بان يصدق على الواحد انه صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) لا بان يوجدا فيه ويحملا عليه بالاشتقاق كالابيض الحلو الذى يوجد فيه البياض واللابياض الذى هو الحلاوة وههنا كذلك لانه قد وجد فى الواحد صدور (ا) وعدم صدوره الذى هو صدور ما ليس (ا) ولم يلزم صدق قولنا صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) وكذا تقرير التحايف وهو انه اذا صدر عنه (ا) لم يصدر عنه ليس (ا) لامتناع اجتماع النقيضين فاسد لان نقيض قولنا صدر عنه (ا) لم يصدر عنه (ا) لا قولنا صدر عنه ليس (ا) الوجه الثالث انه لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر واختلافه مستلزما لتعدد المؤثر واختلافه فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز فى العقول مشهور بين العقلاء كما اذا وجدوا النار تسخن المجاور والماء يبرده حكموا قطعا باختلافهما فى الحقيقة ورد بانا لا نسلم ابتناء ذلك على استلزام تعدد الاثر تعدد المؤثر بل على استلزام وجود المؤثر التام وجود اثره ووجود الملزوم وجود لازمه فحين لم يجدوا من الماء اثر طبيعة النار ولازمها الذى هو سخونة المجاور حكموا بان طبيعته غير طبيعة النار (قال ثم عورضت ۳) اى الشبه المذكورة بوجوه الاول ان الجسمية وهى امر واحد تقتضى اثرين هما التحيز اى الحصول فى حيز ما وقبول الاعراض اى الاتصاف بها فان نوقش فى استنادهما الى مجرد الجسمية وجعل الحيز والاعراض مدخل فى ذلك ينقل الكلام الى قابلية الجسم للتحيز وقابليته للاتصاف بالاعراض فانهما يستندان الى الجسمية لا محالة وان نوقش فى وحدة الجسمية بان لها وجودا وماهية وامكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك قلنا هى مجموع ما فيها او لها شئ واحد يستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا واجيب بانا لا نسلم ان التحيز وقبول الاعراض او القابلية لهما من الامور الوجودية التى تقتضى مؤثرا اما تحقيقا فظاهر واما الزاما فلان الفلاسفة وان قالوا بوجود النسب والاضافات لم يعمموا ذلك بحيث يتناول قابلية التحيز مثلا ولو سلم فلا نسلم استناد كل من الامرين الى الواحد المحض بل احدهما باعتبار الصورة والابعاد والآخر باعتبار المادة الوجه الثانى ان كل ما يصدر عن العلة فله ماهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد المحض متعددا واجيب بانا لا نسلم كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج لما سبق من ان زيادته على الماهية انما هى بحسب الذهن فقط ولو سلم فلا نسلم ان كلا منهما معلول بل المعلول هو الوجود او اتصاف الماهية به لان هذا هو الحاصل من الفاعل الوجه الثالث ان النقطة التى هى مركز الدائرة مبدأ لمحاذياته للنقط المفروضة على المحيط واجيب بان المحاذاة امر اعتبارى لا تحقق له فى الخارج فلا يكون معلولا لشئ ولو سلم فمحاذاة النقطتين اضافة قائمة بهما او لكل منهما اضافة قائمة بها فلا يكون فاعلا للمحاذيات على ما هو المتنازع ولو سلم فاختلاف الحيثية ظاهر لا مدفع له الوجه الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثانى وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فتكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم فى كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن فى المعلول الاول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولو لم يصدر عن الواجب مع المعلول الاول او بتوسطه شئ آخر وهكذا الى ما لا يحصى بيانه على ما ذكروه انه اذا صدر عن المبدأ الاول الذى ليس فيه تكثر جهات واعتبارات شئ كان ذلك الشئ واحدا بالحقيقة والذات لكن يعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة امور ستة هى الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير وتعقل ذاته وتعقل مبدأه فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكثرة ويظهر ابتداء سلاسل متعددة وكذا يجوز ان يصدر عن ذلك الشئ الذى هو المعلول الاول معلول ثان وعن المبدأ

۳ بوجوه الاول ان الجسمية تقتضى التحيز وقبول الاعراض او قابليته لهما الا قل ورد بمنع وحدة الجسمية ووجودية الامرين الثانى ان كل ما يصدر فله ماهية ووجود كلاهما معلول ورد بعد تسليم تعددهما فى الخارج بان المعلول هو الوجود او الاتصاف به الثالث ان المركز مبدأ محاذياته لنقط المحيط ورد بانها اعتبارات الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لا تحدث سلسلة الموجودات ولزم فى كل شيئين علية احدهما للآخر ولو بوسط ورد بان وحدة الذات لا تنافى كثرة الاعتبارات فيجوز ان يصدر عن المعلول الاول الواحد كثرة بحسب ما يعقل له من الوجود والماهية والامكان وتعقل ذاته وتعقل مبدأه وان يصدر عن الواحد الحق مع معلوله الاول معلول ثان وبتوسطه ثالث وبتوسطهما رابع وهكذا الى ما لا يتناهى من المعلولات وحينئذ لا تنحصر السلاسل وقد يقال لو كفى مثل هذه الاعتبارات فالواحد الحق ايضا كثرة سلوب واضافات فيصلح مبدأ للكثرة من غير توسط المعلولات ويجاب بانها تتوقف على ثبوت الغير فتوقفه عليها دور متن

الاول بتوسطه معلول ثالث وبتوسط المعلول الاول والثانى والثالث معلول رابع وهكذا عن كل معلول بتوسط مافوقه اوما تحته وعن الواجب بتوسط ماتحتــه جملة اوفرادى فيكون هناك سلاسل غير محصورة ولبعض المحققين رسالة فى تفصيل ذلك واورد نبذا منه فى شرحه للاشارات واعترض الامام بان الوجود والوجوب والامكان اعتبــارات عقليــة لاتصلح علــة للاعيان الخارجية ولما كان ظاهرا انهــا ليست عللا مستقلة بل شروطا و حيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لوكفى مثل هذه الكثرة فى ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى تصلح ان تجعل مبدأ للممكات باعتبــار ماله من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة فى ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنــه ليس الاواحدا واجيب بان السلوب والاضافات لاتعقل الا بعد ثبوت الغير فلوكان لها دخل فى ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انمــا يتوقف على تعقل الغير لاعلى ثبوته والمتوقف عليهــا ثبوت الغير لاتعقله فلادور والجواب ان المراد انه لايصلح الحكم بالسلوب والاضافات فى نفس الامر الابعد ثبــوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلايصح الحكم باستنــاد ثبوته اليهــا للزوم الدور (قال المبحث الرابع زعمت الفلاسفة ان الواحد ٨) من حيث هو واحد لايكون قابلا لشئ وفاعلا له وبنوا على ذلك امتنــاع اتصاف الواجب بصفــات حقيقية واحترز بقيد حيثية الوحدة عن مثل النــار تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادتهــا وتمسكوا فى ذلك بوجهين الاول ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد ناص ورد بعد تسليم كون القبول اثرا بانا لانم ان الواحد لايصدرعنــه الا الواحد على انه لو صح ذلك لزم ان لايكون الواحد قابلا لشئ وفاعلا لآخر فان دفع باختلاف الجهة فان الفاعلية لذاته وقابليته باعتبــار تأثره عما يوجد المقبول قلنا فليكن حال القــابلية والفاعلية للشئ الواحد ايضــا كذلك فان قيل الشئ لايتأثر عن نفسه قلنا اول المسئلة ولم لايجوز باعتبارين كالمعــالج لنفسه فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنــا فيكون لغوا اذ لااتحاد جهة اصلا الثــانى ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبــة القــابل الى المقبــول بالامكان لان الفــاعل التام للشئ من حيث هو فاعل يستلزمه والقــابل له لايستلزمه بل يمكن حصوله فيــه فيكون قبول الشئ للشئ وفاعليته له متنافيين لتنــافى لازميهمــا اعنى الوجوب والامكان واعترض بانه امكان عام لان معنى قابليــة الشئ للشئ انه لايمتنع حصوله فيــه وهو لاينافى الوجوب وقيل بل معنــاه انه لايمتنع حصوله فيه ولاعدم حصوله وهو معنى الامكان الخاص ولوفرضناه الامكان العــام فليس معناه احد نوعيه اعنى الوجوب بل معنــاه مفهومه الاعم بحيث يحتمل الامكان الخاص فينــافى تعين الوجوب الذى لايحتمله والجواب بعد تسليم ذلك انه يجوز ان يكون الشئ واجبا للشئ من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له (قال المبحث الخامس لاتأثير للقوى الجسمانية ٦) القائلون باستناد الممكنــات الى الله تعالى ابتداء لايثبتون للقوى الجسمــانية تأثيرا ولايشترطون فى ظهور الافعال المترتبة عليها بخلق الله وضعا ولا يمنعون دوام تلك الافعال كما فى نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما الفلاسفة فيثبتون لها تأثيرا و يشترطون فيه الوضع قطعــا منهم بان النار لاتسخن كل شئ والشمس لا يضئ بهــا كل شئ بل ماله بالنسبة اليهــا وضع مخصوص بل ويقطعون بانه يلزم تناهيهــا بحسب العــدة والمدة والشدة بان يكون عدد آثارها وحركاتهــا متناهيا وكذا زمانها فى جانبى الازدياد والانتقاص بان لاتزداد الى غير نهــاية ولاتنتقص الى غير نهاية وذلك ان المتصف حقيقة بالتنــاهى واللاتناهى هو الكم المتصل او المنفصل والقوة التى محلهــا جسم متناه انمــا تتصف بهما باعتبار كميــة المتعلق اعنى الحركات والآثار

٨ لايكون قابلا وفاعلا لانهما اثران وقدمر ولان نسبة الفاعل بالوجوب والقــابل بالامكان والجواب بعد تسليم كونها بالامكان الخاص المنافى للوجوب اوبالامكان العــام الذى يمكن ان يتحقق بدون الوجوب انه لاامتنــاع فى الوجوب واللاوجوب بجهتين بحيثية متن

٦ عندنا فلايشترط فى ظهور افعالها الوضع ولا يمتنــع دوامهــا لخلق الله تعــالى وعند الفلاسفة يشترط فى تأثيرها الوضع للقطع بان النــار لاتسخن الامالها بالنسبة اليه وضع مخصوص ويلزم تناهى فعلهــا بحسب الشدة وبتوسط المدة والعدة لان القسرى يختلف باختلاف القابل والطبيعى باختلاف الفاعل لتفاوت الصغير والكبير فى المعاوقة وتساويهما فى القبــول لان المعاوقة للطبيعة التى هى فى الكبير اقوى والقبول للجسمية التى هى فيهما على السواء فاذا فرض فى حركتيهمــا الاتحاد فى المبدأ يتفاوت الجانب الاخر ويلزم التناهى ولا ينتقض بحركة الافلاك لانهــا تستنــد الى ارادات من نفوسها المجردة والجواب بعد تسليم التأثير منع كون القوة بقدر الجسم متن

الصادرة عنها اما كمية انفصالية وهى عدد الآثار واما كمية اتصالية وهى زمان الآثار وهو
مقدار ممكن فيه فرض التناهى واللاتناهى فى جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة
وفى جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة بيان ذلك ان الشئ الذى يتعلق به شئ
ذو مقدار او عدد كالقوى التى يصدر عنها عمل متصل فى زمان او اعمال متوالية لها عدد يفرض
النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذى بحسب
المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال فى العمل نفسه
لامن حيث يعتبر وحدته او كثرته وبهذه الاعتبارات تصير القوى اصنافا ثلثة الاول قوى يفرض
صدور عمل واحد عنها فى ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة فى ازمنة مختلفة
ولا محالة يكون التى زمانها اقل اشد قوة عن التى زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير
المتناهية لا فى زمان والثانى قوى يفرض صدور عمل ما فيها على الاتصال فى ازمنة مختلفة كرماة
تختلف ازمنة حركات سهامهم فى الهواء ولا محالة يكون التى زمانها اكثر اقوى من التى زمانها
اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية فى زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور
اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التى يصدر عنها
عدد اكثر اقوى من التى يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية
عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثانى بالمدة والثالث بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهى
بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر فى الزمان الذى هو فى غاية القصر بل فى الآن ظاهر الامتناع
ان تقع الحركة الا فى زمان قابل للانقسام بحيث تكون القوة التى توقع الحركة فى نصف ذلك الزمان
اشد تأثيرا اقتصروا على بيان امتناع اللاتناهى بحسب العدة والمدة فقالوا لاشك ان التأثير
القسرى يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف
لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهى فى الجسم الكبير اقوى
منها فى الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم
بقوته جسما من مبدأ معين ثم تحريكه جسما اخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب
المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان تكون
حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة تنتهى حركة الاكبر
ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره
اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعى يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انها كلما كان
الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية المتشابهة
انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزئة بتجزئها واما فى قبول الحركة
فالصغير والكبير فيه متساويان لان ذلك للجسمية وهى فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة
الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت فى الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى
على ما يقوى عليه الكل فتنقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة
جسميهما فقوله لتفاوت الصغير والكبير بيان الاختلاف القسرى باختلاف القابل وقوله
وتساويهما فى القبول بيان لعدم اختلاف الطبيعى باختلاف القابل وقوله فاذا فرض
فى حركتيهما اى حركتى الصغير والكبير شروع فى تقرير الدليل وهو جامع للقسرى والطبيعى ولم يقع
فى كلام القوم الا بطريق التفصيل على ما شرحناه فان نوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية
فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلى لا يكفى
فى جزئيات الحركة على ما سيجئ وتفصيلا بانه لم لا يجوز ان تكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون

لحركاتها مبدأ ولوسلم فلانسلم امكان مافرضتم من اتحاد المبدأ بل مبدأ حركة الاصغر اصغر من مبدأ حركة الاكبر ولوسلم فلم لايجوز ان يكون التفاوت الذى لابد منه هو التفاوت بالسرعة والبطء بان يكون حركة الاصغر اسرع فى القسرية وابطأ فى الطبيعية من غير انقطاع ولوسلم فالتفاوت بالزيادة والنقصان لايوجب الانقطاع كما اذا فرضنا لحركة فلك القمر وفلك زحل مبدأ من موازاة نقطة معينة من الفلك الاعظم فان دورات القمر اضعاف دورات زحل مع عدم تناهيهما اجيب عن الاول بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى ارادات وتعقلات جزئية مستندة الى نفوسها المجردة فى ذواتها المقارنة فى افعالها بالمادة المدركة للجزئيات بواسطة لالات وكلامنا فى تأثير القوى الحالة فى الاجسام وعن الثانى والثالث بان فرض المبدأ الواحد للحركتين بان يعتبرا من نقطة واحدة من اوساط المسافة يماسها الطرف الذى يليها كاف فى اثبات المطلوب ولاخفاء فى امكانه وان لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدأ مجموع حيز الجسم حتى يكون مبدأ حركة الاصغر اصغر وعن الرابع بان الاختلاف بالسرعة والبطء يكون تفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل فى التفاوت بحسب المدة والعدة ومعناه الزيادة والنقصان فى زمان الحركة وعددها وعن الخامس بان دورات القمر وزحل ليست جملة موجودة يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان ولاهناك ايضا قوة موجودة تستند تلك الدورات اليها بل انما تستند الى ارادات متجددة متعددة متعاقبة لاتوجد الامع الحركات بخلاف مانحن فيه فان كون جملة الافعال وان لم تكن حاصلة فى الحال لكن كون القوة قوية عليها امر حاصل فى الحال متفاوت بالزيادة والنقصان بالنسبة الى تحريك الصغير والكبير وفى هذا نظر وعليه زيادة كلام يذكر فى ابطال التسلسل واجيب عن اصل الدليل بعد تسليم تأثير القوى بان ماذكرتم من اختلاف القسرية باختلاف القابل والطبيعية باختلاف الفاعل بحيث يكون تفاوت القوة على المعاوقة او على التحريك فى الجسم الصغير والكبير بنسبة مقداريهما حتى لوكان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته او تحريكه نصف قوة معاوقة الكبير او تحريكه ليلزم ان تكون حركته القسرية ضعف حركة الكبير وحركته الطبيعية نصفها ممنوع لجواز ان تكون القوة من الاعراض التى لاتنقسم بانقسام المحل كالوحدة والنقطة والابوة (قال المبحث السادس يستحيل٧) يريد بيان استحالة الدور والتسلسل وعبر عنهما بعبارة جامعة وهى ان يترقى عروض العلية والمعلولية لاالى نهاية بان يكون كل ماهو معروض للعلية معروضا للمعلولية ولاينتهى الى ماتعرض له العلية دون المعلولية فان كانت المعروضات متناهية فهو الدور بمرتبة ان كانا اثنين وبمراتب ان كانت فوق الاثنين والافهو التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشئ على نفسه وهو ضرورى الاستحالة وجه الاستلزام ان الشئ اذا كان علة لاخر كان متقدما عليه واذا كان الاخر علة له كان متقدما عليه والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فيكون الشئ متقدما على نفسه ويلزمه كون الشئ متأخرا عن نفسه وهو معنى احتياجه الى نفسه وتوقفه على نفسه والكل بديهى الاستحالة وربما يبين بان التقدم او التوقف او الاحتياج نسبة لاتعقل الابين اثنين وبان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج الوجوب وعكسها الامكان والكل ضعيف لان التغاير الاعتبارى كاف فان قيل ان اريد بتقدم الشئ على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم فى العلة او بالعلية فنفس المدعى لان قولنا الشئ لايتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا الشئ لايكون علة لنفسه قلنا المراد التقدم بالمعنى الذى يصحح قولنا وجد فوجد على ماهو اللازم فى كون الشئ علة للشئ بمعنى انه مالم توجد العلة لم يوجد المعلول الاترى انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولايصح ان يقال وجدت حركة الخاتم

٧ ترقى عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية سواء كان فى معروضات متناهية ويسمى دورا او غير متناهية ويسمى تسلسلا اما الاول فلاستحالة تقدم الشئ على نفسه بالمعنى الذى يصحح قولنا وجد فوجد على ماهو اللازم فى العلية حيث يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم بخلاف العكس فان قيل تقدم الشئ على نفسه غير لازم لان المحتاج الى المحتاج الى الشئ لايلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشئ اذ العلة القريبة كافية والا لزم التخلف ولان الشئ يجوز ان يكون بماهيته علة لماهو علة لوجوده قلنا مالم توجد البعيدة لم توجد القريبة ومالم توجد القريبة لم يوجد المعلول وهو معنى الاحتياج وما ذكر من كون الشئ بماهيته علة لماهو علة لوجوده مع انه محال ليس

عما نحن فيه متن

فوجدت حركة اليد ولاخفاء في استحالة ذلك بالنظر الى الشيء ونفسه فان قيل يجوز ان يكون
الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشيء على نفسه وسند المنع وجهان الاول ان المحتاج
الى المحتاج الى الشيء لايلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه
من غير احتياج الى البعيدة والالزم تخلف الشيء عن علته القريبة والثاني العلة البعيدة للشيء لم توجد
العلة القريبة ومالم توجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشيء فلم توجد البعيدة لم يوجد ذلك الشيء
وهو معنى لاحتياج و لتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول
ولان كون ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة الا فيه من وجود المعلول
قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه
(قال واما ثاني ٤) احتجوا على بطلان التسلسل بوجوه الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير
ان تنتهي الى علة محضة لايكون معلولا لشيء لكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة
المعلول كل من آحادها لواحد منها وتلك الجملة موجودة ممكنة اما الوجود فلانحصار اجزائها
في الموجود ومعلوم ان المركب لايعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها
الممكن ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لايكون الا ممكنا في جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه
على انها مأخوذة بحيث لايدخل فيها المعدوم او الواجب لايقال المركب من الاجزاء الموجودة
قد يكون اعتباريا لاتحقق له في الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن الارض والسماء لانا نقول
المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء والا فقد صرحوا بان المركب
الموجود في الخارج قد لايكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال و قد يكون
اما مع صورة منوعة كالنبات من العناصر و اما بدونها بان لايزداد الا هيئة اجتماعية كالسرير
من الخشبات واذا كانت الجملة موجودا ممكنا فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة
واما جزء منها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لامعنى لايجاد
الجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها و لامعنى لاستقلال الموجد الا استغناؤه عما سواه واما
امر خارج عنها ولامحالة يكون موجدا لبعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات لكون
الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات و لايكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء
الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل
بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة و ان كل جزء منها
معلول لجزء آخر وبما ذكرنا من التقرير يندفع نقض الدليل تفصيلا بانه ان اريد بالعلة التي
لابد منها لمجموع السلسلة العلة التامة فلانم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لو لزم
تقدمها وقد سبق ان العلة التامة للمركب لايجب بل لايجوز تقدمها اذ من جملتها الاجزاء
التي هي نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا
استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمي غيرها
او لم يسم وان اريد العلة الفاعلية فلانم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم
كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء
المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير سلمنا ذلك لكن لانم ان الخارج من
السلسلة يكون واجبا لجواز ان توجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية
وكل منها يستند الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم
لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات
الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واجمالا بانه منقوض بالجملة التي هي عبارة

٤ فالوجوه الاول انه لو لم تنته
سلسلة المعلولات الى علة محضة
لكانت الجملة التي هي نفس مجموع
الموجودات الممكنة المستند كل منها
الى الآخر موجودا ممكنا وفاعلها
المستقل ليس نفسها ولاجزأ منها
لامتناع علية الشيء لنفسه ولعلله بل
خارج واجب فوجد بعض اجزاء
السلسلة ويوجب انقطاعها وعدم
استناد ذلك الجزء الى جزء آخر
لامتناع اجتماع المؤثرين وعلى هذا
لايرد ما يقال ان اريد بالعلة التامة
فلانسلم استحالة كونها نفس الجملة
فان التامة قد لاتتقدم كما في المركب
وان اريد الفاعل فلانسلم استحالة
كونه جزء الجملة فانه قد لايكون فاعلا
لكل جزء كالنجار للسرير ولو سلم
فلم لايجوز ان تكون السلاسل غير
متناهية فتكون العلة الخارجة عن
هذه داخلة في تلك من غير انتهاء
الى الواجب ولو سلم فانما يفيد ثبوت
الواجب لابطلان التسلسل على انه
منقوض بمجموع الممكنات مع
الواجب لكن يرد انه ان اريد ان العلة
المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة
تكون علة لكل جزء بنفسها في
المركب المرتب الاجزاء زمانا يلزم
تقدم المعلول او تخلفه عن المستقل
بالايجاد وان اريد انها تكون علة
لكل جزء اما بنفسها او لجزء منها
بحيث لايكون علة شيء من الاجزاء
خارجة عن علة المركب ويكون
العلة المستقلة للمركب المرتب الاجزاء
ايضا مرتبة الاجزاء وفي اجزاء
السلسلة لايمتنع ان يكون علة بهذا
المعنى كما قبل المعلول المحض لا الى
نهاية فانه يقع لكل جزء منه جزء
من السلسلة وهكذا كل مجموع قبله ٣

عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا جزأ منها لما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلولية الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة لكل جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء فلم يكن الخارج عنها الا واجبا واقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزأ من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقا بمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه جاز ان يستقل بايجاده بعض اجزائه الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير فعلته المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة المركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث تحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الآخر عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء كانت علتها المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء ويحدث كل جزء منه لجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزأ منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول في الجملة هي جزء من السلسلة تتحقق السلسلة عند تحققها ويقع بكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن محتاج الى علة اجيب بان علته المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن يحتاج الى علته وهكذا كل مجموع يعرض فلا توجد السلسلة الا بعلل ما قبله من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاونة علة خارجة وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل لمعلوله الاخير في ايجاده فان قيل اذا اخذت الجملة اعم من ان تكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول آخر ومجموع مرتب قبله قلنا بل وارد بان يجعل علتها الجزء الذي هو المجموعات المتناهية التي قبل معلولاتها الاخيرة الغير المتناهية فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان تكون جزأ منها لعدم اولوية بعض الاجزاء او لان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان تكون علة للجملة لكونها اكثر تأثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو

٣ ولا يقدح في استقلاله بالايجاد احتياجه في الوجود الى علله او احتياج السلسلة الى المعلول المحض ايضا وبهذا يبطل الاستدلال بانه لا اولوية لبعض الاجزاء وبان كل جزء يفرض فعليته اولى بالعلية هذا بعد تسليم احتياج السلسلة الى غير علل الاجزاء كيف ولا وجود لها غير وجودات الاجزاء . منه

ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة على ما لايخفى وعلى اصل الدليل منع آخر وهو انا لانم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلته وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هى ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لايفتقر الى غير علل الآحاد ومايقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل (قال الثانى) الوجه الثانى ويسمى برهان التطبيق وعليه التعويل فى كل مايدعى تناهيه انه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة محضة تنقص من طرفها المتناهى واحدا فتحصل جملتان احداهما من المعلول المحض والثانية من الذى فوقه ثم نطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوى الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولايتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لايكون بازائه جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لاتزيد عليها الا بواحد على ماهو المفروض فيلزم تناهيهما ضرورة ان الزائد على المتناهى بالمتناهى متناه واعترض بوجهين احدهما نقض اصل الدليل بانه لو صح لزم ان تكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما وتناهى الاعداد باطل بالاتفاق وان تكون معلومات الله تعالى متناهية لتطبيق بين الكل وبين الناقص منه بواحد وتناهيهما باطل عند المتكلمين وان تكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة التى قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة ان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لاتناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات وشمول العلم للممتنعات ايضا مع لاتناهى المقدورات عندنا ودورات زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع لاتناهيها عند الفلاسفة وحاصل الاعتراض انا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولانم لزوم تساويهما فان ذلك انما يكون للمساوى فقد يكون لعدم التناهى وان سمى مجرد ذلك تساويا فلانم استحالة ذلك فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شئ من جانبها المتناهى وانما يستحيل ذلك فى الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد احداهما فوق عدد الاخرى وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين وان نقص من احدهما الوف وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة فى ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النقض بتخصيص الحكم اما عندنا فبما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما فى سلسلة العلل والمعلولات اولا كما فى الحركات الفلكية فانها من المعدات فلايرد الاعداد لانها من الاعتبارات العقلية ولايدخل فى الوجود من المعدودات الا ماهى متناهية وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته ومعنى لاتناهيها انه لاتنتهى الى حد لايكون فوقه عدد او معلوم او مقدور آخر واما عند الفلاسفة فبما يكون موجودة معا بالفعل مترتبة وضعا كما فى سلسلة المقادير على مايذكر فى تناهى الابعاد اوطبعا كما فى سلسلة العلل والمعلولات فلايرد الحركات الفلكية لكونها متعاقبة غير مجتمعة ولاجزئيات نوع واحد كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها بحسب العدد لكونها غير مترتبة فان قيل التخصيص فى الادلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث يتخلف المدلول عنها قلنا معناه ان الدليل لا يجرى فى صورة النقض بل يختص بما عداها اما عندنا فنظرا الى ان مالا تحقق له فى نفس الامر لايمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فينقطع بانقطاعه بخلاف ما فى نفس الامر فانه لابد ان يقع بازاء كل جزء جزء اولا يقع وهو معنى

٢ نفصل من السلسلة جملة بنقصان واحد من طرفها ثم نطبق بين الجملتين فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوى الكل والجزء والا لزم انقطاع الناقصة وتناهى التامة بالضرورة حيث لاتزيد عليها الا بواحد ونوقض اصل الدليل بسلسلة الاعداد عند الكل ومعلومات الله تعالى عندنا وحركات الافلاك عند الفلاسفة ولزوم انقطاع الناقصة بتضعيف الواحد مرارا غير متناهية مع تضعيف الاثنين كذلك ومقدورات الله تعالى ومعلوماته ودورات زحل مع دورات القمر وحاصله انه يجوز ان يكون بازاء كل جزء جزء لعدم تناهيهما لالتساويهما فان سمى مثله تساويا منع استحالته ووجه التفصى دعوى الضرورة وتخصيص الحكم فعندنا بما دخل تحت الوجود اذ الوهمى ينقطع بانقطاع الوهم وعندهم بماله مع الوجود بالفعل ترتب وضعا او طبعا اذ يمتنع التطبيق فيما عداه والحق ان اعتبار الاثنينية والتطبيق انما هو بحسب العقل فان اكتفى بفرض العقل اجمالا فام فى الكل وان شرط الملاحظة تفصيلا لم يتم اصلا متن

الانقطاع واما عند هم فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيماله مع الوجود ترتب ليوجد بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجرى فى الاعداد ولا فى الحركات الفلكية ولا فى النفوس الناطقة والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى فى تمام الدليل حكم العقل بانه لابد ان يقع بازاء كل جزء جزء اولا يقع فالدليل جار فى الاعداد وفى الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك فى الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل فى الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لاسبيل للعقل الى ذلك الا فيما لايتناهى من الزمان (قال الثالث لما اشتملت ٣) الوجه الثالث انه لولم تنته سلسلة العلل والمعلولات الى علة لايكون معلولا لشئ لزم عدم تكافؤ المتضايفين واللازم باطل لما سيجئ ونقول لوكان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة والمقدم حق لان معناه انهما بحيث اذا وجد احدهما فى العقل اوفى الخارج وجد الآخر واذا انتفى انتفى وجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل على معلولية محضة وكل مما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته الى ما يشتمل على علية محضة لزم معلولية بلا علية فان قيل المكافئ لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذى فوقه بلاوسط لاعلية العلة المحضة قلنا نعم الا ان المراد انه لابد ان يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضى ثبوت العلة المحضة وللقوم فى التعبير عن هذا الاستدلال عبارتان احداهما لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية وبيان اللازم ان كل علة فى السلسلة فهو معلول على ماهو المفروض وليس كل ماهو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وثانيهما نأخذ جملة من العليات التى فى هذه السلسلة واخرى من المعلوليات ثم نطبق بينهما فان زادت احاد احداهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية علية وبالعكس وان لم يزد لزم علية بلامعلولية ضرورة ان فى الجانب المتناهى معلولية بلاعلية كما فى المعلول الاخير فلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة (قال الرابع نعزل ٢) الوجه الرابع انا نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الآحاد التى فوقه متعددا باعتبار وصفى العلية والمعلولية لان الشئ من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فتحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احداهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة لاتنطبق على معلولها فى مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير لعدم كونه مفروضا للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والابطل السبق اللازم للعلة ومعنى زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لاتكون معلولا وفيه انقطاع للسلسلتين (قال الخامس ٦) الوجه الخامس ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما ان تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجا اولا فيكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من الخمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذى بعده ورد بانا لانسلم ان كل مالاينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لوكان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهى وقد يطوى حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا والمنع ظاهر (قال السادس ٤) الوجه السادس ان مابين هذا المعلول كالمعلول الاخير وكل من علله البعيدة الواقعة فى السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهى السلسلة

٣ السلسلة على معلول محض لزم اشتمالها على علة محضة تحقيقا للتكافؤ المتضايفين فينقطع وهذا مأخذ لعبارات منها او تسلسلت العلل لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة ضرورة ان كل ماهو علة فيها فهو معلول من غير عكس فيبطل التكافؤ ومنها تطبيق بين جملتى العلية والمعلولية فى تلك السلسلة فان تفاوتا بطل التكافؤ والا لزم علية بلامعلولية ضرورة ان فى الجانب المتناهى معلولية بلاعلية متن

٢ المعلول المحض ونجعل كلا من الآحاد متعددا باعتبار وصفى العلية والمعلولية ثم نطبق بين سلسلتى العلل والمعلولات فيلزم لضرورة سبق العلة زيادة العلية ويتناهيان متن

٦ تلك السلسلة ان انقسمت بمتساويين فزوج والافرد وكل زوج اقل بواحد من فرد بعده وبالعكس فتتناهى ورد بان عدم الانقسام قد يكون لعدم التناهى متن

٤ ما بين هذا المعلول وكل من علله البعيدة متناه لكونه بين حاصرين فتتناهى السلسلة لانها حينئذ لاتزيد على المتناهى الابواحد ضرورة انه اذا لم يزد مابين هذه المسافة وكل جزء منه على فرسخ لم يزد الكل على فرسخ الابجزء بحكم الحدس وفيه نظر واما البيان بان المتألف من الاعداد المتناهية لا يكون الامتناهيا فاضعف متن

لانها حينئذ لاتزيد على التناهى الا بواحد بحكم الحدس فانه اذا كان مابين مبدأ المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا يزيد على فرسخ فالمسافة لاتزيد على فرسخ الا بجزء هو المنتهى ان جعلنا المبدأ مندرجا على ماهو المفهوم من قولنا سنى مابين خمسين الى ستين والا فبجزئين فيصلح الدليل للنظر واصابة المطلوب وان لم يصلح للمناظرة والزام الخصم لانه قد لايذعن للمقدمة الحدسية بل ربما يمنعها مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب مابين متناهيا كما فى المسافة واما على تقدير لاتناهيها كما فى السلسلة فلا اذ لاينتهى الى ماين لايوجد مابين اخر ازيد منه وقد تبين الاستلزام بان المتألف من الاعداد المتناهية لايكون لامتناهيا وهو فى غاية الضعف لانه اعادة للدعوى بل ماهو ابعد منها واخفى لان التألف من نفس الاحاد اقرب الى التناهى من التألف من الاعداد التى كل منها متناهية الآحاد فالمنع عليه اظهر وانما يتم لو كانت عدة الاعداد المتناهية متناهية وهو غير لازم ومن ههنا يذهب الوهم الى ان هذا استدلال بثبوت الحكم اعنى التناهى للكل على ثبوته للكل وهو باطل (قال السابع ٦) الوجه السابع انه لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات او غيرهما مجتمعة او متعاقبة فهى لامحالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان هذه الآحاد يجب ان تكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان يأخذ كل الف من الآحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الآحاد حينئذ تشتمل على جملتين احداهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعنى الجملة التى بقدر عدة الالوف اما ان تكون من الجانب المتناهى او من الجانب الغير المتناهى وعلى التقديرين يلزم تناهى السلسلة هذا خلف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطع فيحصل جانب متناهى فيأتى الترديد اما لزوم التناهى على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذى هو مبدأ الجملة الثانية اعنى الزائد على عدة الالوف على ماهو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتألفة من تلك العدة من الالوف والمتألف من الجملة المتناهية الاعداد والآحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثانى فلان الجملة التى هى بقدر الزائد على عدة الالوف تقع فى الجانب المتناهى وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهى اضعاف عدة الالوف بتسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهى عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهى السلسلة لتناهى اجزائها عدة وآحادا على مامر ويرد عليه وعلى بعض ماسبق منع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذاك او اكثر او اقل فان التساوى والتفاوت من خواص المتناهى وان اريد بالتساوى مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلانسلم استحالته فيما بين العددين كما فى الواحد الى ما لايتناهى والعشرة الى مالايتناهى وكون احدهما اضعاف الآخر لاينافى التساوى بهذا المعنى ولو سلم فمع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذى من الجانب الغير المتناهى ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها او مئاتها او عشراتها وحديث الجملتين وانقطاع اوليهما بمبدأ الثانية كاذب (قال المبحث السابع المادة للصورة ٧) لما كانت الجزئية معتبرة فى مفهومى المادة والصورة لم يكونا مادة وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما واما باعتبار اضافة كل منهما الى الاخرى فالمادة محل وقابل وحامل للصورة والصورة جزء فاعل لها بمعنى ان فيضان وجود المادة من الفاعل يكون باعانة من الصورة ضرورة احتياج المادة اليها مع امتناع استقلالها بالعلية لان المادة انما تحتاج الى الصورة من حيث هى صورة ما لا من حيث هى تلك الصورة المعينة ضرورة بقائها عند انعدام الصورة المعينة والصورة من حيث هى صورة ما لايكون واحدة بالعدد

٦ عدة الوف السلسلة اما مساوية بعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة او اقل فيشمل الآحاد على جملة بقدر عدة الالوف واخرى بقدر الزائد والاولى ان كانت من الجانب المتناهى حقيقة او فرضا تناهى عدة الالوف ضرورة وجود مقطع يكون مبدأ للزائد وحينئذ تتناهى السلسلة لتألفها من جمل متناهية الاعداد والآحاد وان كانت من الجانب الغير المتناهى وقعت الثانية من الجانب المتناهى ما بين الطرف ومبدأ عدة الالوف فتكون متناهية وهى فضل آحاد السلسلة على عدة الالوف فتتناهى عدة الالوف والسلسلة بالضرورة ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع لزوم التساوى والتفاوت فى غير المتناهى ومنع لزوم انقطاع الاقل فيه

متن

٧ محل وقابل وحامل والصورة لها فاعل او جزء فاعل ولا تقوم المادة بصورتين فى درجة اما استقلالا فظاهر واما اجتماعا فلان المقوم حينئذ هو المجموع وهو واحد ويجوز فى درجتين كالصورة الجسمية والنوعية متن

فلا يمكن ان تكون علة مستقلة للمادة الواحدة بالعدد وانما لم يجعلوا المادة جزء فاعل للصورة بناء على احتياج الصورة اليها المقرر عندهم من ان شان المادة القبول لا الفعل فان قيل لما احتاجت الصورة الى المادة امتنع كونها جزأ من فاعلها للزوم الدور قلنا زعموا ان تشخص الصورة يكون بالمحل المعين ومن حيث هو قابل لتشخصها وتشخص المحل يكون بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعل لتشخصه فلا دور ولا تتقوم المادة بصورتين في درجة اما بطريق الاستقلال بان يكون كل منهما مقوما فظاهر لان تقومها بكل منهما يستلزم الاستغناء عن الاخرى واما بطريق الاجتماع فلان المقوم حينئذ يكون هو المجموع الى كل واحد والمجموع امر واحد ويجوز تقوم المادة بصورتين في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية للمادة بمعنى انها تفتقر في وجودها الى الصورة الجسمية المفتقرة الى الصورة النوعية فيقع افتقار المادة اليها في الدرجة الثانية (قال وقد يقال ٦) كل من الصورة والمادة يقال بالاشتراك بمعنى غير ما سبق فالصورة للهيئة الحاصلة في امر قابل له وحدة بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة لمحل تلك الهيئة كالبياض والجسم وبهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الآخر والظاهر ان اطلاق الصورة والمادة في المركبات الصناعية مثل السيف والسرير والبيت يكون بهذا المعنى لان الهيئة التي احدثها النجار وسموها الصورة السريرية انما هي عرض قائم بالخشبات لا جوهر حال فيها وكذا صورة السيف والبيت وعلى هذا يندفع اعتراض الامام على تفسير العلة الصورية بان الهيئة السيفية صورة للسيف وليست مما يجب معها السيف بالفعل اذ قد يكون في خشب او حجر ولا سيف واجاب الامام بانا لا نعني بوجوب المركب مع الصورة ان نوع الصورة يوجب المركب بل ان الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادته الشخصية فانها لا توجبه بل قد تكون بعينها مادة لشيء آخر والصورة الحاصلة في الحجر ليست بعينها الصورة الحالة في الحديد بل بنوعها وهذا يشعر بان المراد بالصورة في المركبات الصناعية ايضا الجزء الذي يجب المركب معه بالفعل ولا يستقيم الا اذا جعلنا السيف مثلا اسما للمركب من المعروض الذي هو الحديد والعارض الذي هو الهيئة فيكون كل منهما داخلا فيه ووجوبه مع الاول بالقوة ومع الثاني بالفعل (قال واما غاية الشيء ٧) يريد بيان علة الغائية دفعا لما يستبعد من كون المتأخر عن الشيء علة له فمعنى كون غاية الشيء علة له ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني الى وجودها العقلي بواسطة انه يحتاج الى علته الفاعلية وهي في كونها علة تحتاج الى تصور الغاية ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور غاية ما لا يفعل الا غاية لم يفعله ومن ههنا قالوا ان الغاية بماهيتها اي بصورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها اي هويتها الخارجية معلول للفاعل بل لمعلوله الذي هو ماله الغاية فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وللقوم عبارة اخرى وهو ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان قيل الغاية قد لا تكون معلولا بل قديما كلقاء الواجب تعالى غاية الغايات وقد لا يكون مقصودا للفاعل وان كان مختارا كالعثور على الكنز في حفر البئر وقد لا يكون للفاعل قصد واختيار كغاية الحركات الغير الارادية مثل الوصول الى الارض كهبوط الحجر قلنا قد تطلق الغاية على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية والاسباب الاتفاقية غايات وقالوا ما يتأدى اليه السبب ان كان تأديته دائما او اكثريا فهي غاية ذاتية والا فاتفاقية كمن حفر بئرا فوجد كنزا وتحقيقه ان العلة قد تتوقف عليته على امور خارجة عن ذاتها غير دائمة ولا اكثرية معها فيقال انها بدون تلك الشرائط علة اتفاقية وان اتفق حصول تلك الشرائط معها ترتب المعلول عليها لا محالة فيسمى ذلك المعلول باعتبار النسبة الى العلة وحدها غاية اتفاقية وان كان باعتبار النسبة اليها

٦ لكل هيئة في قابل وحداني بالذات او بالاعتبار والمادة لمحلها كالبياض والجسم ويشبه ان يكون مثل السيف والسرير من هذا القبيل اذ الصانع لم يحدث فيه جواهر بل هيئة وحينئذ لا يرد الاعتراض بان الهيئة السيفية ليست مما يجب معها السيف بالفعل كما في الحجر واما جواب الامام بانا لا نعني ان نوع الصورة يوجب المركب بل ان الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادة الشخصية فيشعر بان الصورة ههنا بالمعنى السابق على ان السيف مثلا اسم للمركب من المعروض الذي هو الجوهر والعارض الذي هو الهيئة

متن

٧ فانما تكون علة له من حيث احتياجه الى علته المفتقرة عليتها الى تصور الغاية ولهذا قالوا انها بماهيتها علة لفاعلية الفاعل وبانيتها معلول له بل لمعلوله وانها بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول نعم قد تطلق الغاية على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن معلولا ولا مقصودا بل وان لم يكن للفاعل قصد واختيار وبهذا الاعتبار اثبتوا للطبيعيات والاتفاقيات غايات وجعلوا من الغاية اتفاقية وهي ما لا يكون تأدي السبب اليه دائما ولا اكثريا

متن

مع جميع الشرائط غايةٌ ذاتية (قال تنبيه ٢) اكثر الاحكام السابقة للعلة الفاعلية لمعنى المؤثر كالانقسام الى البسيطة والمركبة والى الكلية والجزئية وككونها معلولا لامر آخر وككونها متناهية الآثار الى غير ذلك انما هي على رأى من يجعل بعض الممكنات مؤثرا فى البعض كالفلاسفة وكثير من المليين واما على رأى القائلين باسناد الكل الى الله تعالى ابتداء فمعنى علة الممكن للشئ جرى العادة بان الله يخلق ذلك الشئ عقيب ذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان يقال وجد فوجد من غير ان يكون له تأثير فيه فعلة الاحتراق تكون هي النار لا الماء وان وجد عقيب مماستهما وعلة اكل زيد لا يكون شرب عمرو وان وجد عقيبه (قال المقصد الثالث فى الاعراض وفيه فصول ٩) خمسة فى المباحث الكلية وفى الكم وفى الكيف وفى الاين وفى باقى الاعراض النسبية وجعل الاين فصلا على حدة لكثرة مباحثه وجعل المبحث الاول من الكليات لتقسيم الموجود ليساق الى بيان اقسام الاعراض اما عند المتكلمين فالموجود ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان مسبوقا به فحادث فالقديم هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية لما سيجئ من حدوث العالم والحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر باقسامه التى ستأتى واما حال فى المتحيز بالذات وهو العرض واما ما لا يكون متحيزا ولا حالا فى المتحيز فلم يعدوه من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده لما سيأتى من ضعف ادلته وربما يستدل على امتناعه بانه لو وجد لشارك البارى فى التجرد ويحتاج فى الامتياز الى فصل فيتركب وضعفه ظاهر لان الاشتراك فى العوارض سيما السلبية لا يوجب التركب والعرض اما ان يكون مختصا بالحى كالحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اعنى الاحساس بالحواس الظاهرة والباطنة واما ان لا يكون مختصا وهى الاكوان والمحسوسات فالاكوان اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون الاول وهو الحصول فى الحيز عقيب العدم والمحسوسات المدركات بالبصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس على ما سيجئ تفصيلها وجعل بعضهم الاكوان من المبصرات واما عند الفلاسفة فالموجود فى الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر فى وجوده الى شئ اصلا فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان استغنى فى الوجود عن الموضوع فجوهر والا فعرض والمراد بالموضوع محل يقوم الحال فالصورة الجوهرية انما تدخل فى تعريف الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر قالوا وكذلك اذا لم يقيد مثل موجود لا فى موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها ومعنى وجود العرض فى المحل ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم فى المكان فانه امر مغاير لوجوده فى نفسه مرتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان اخر وتحقيق ذلك ان ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين فى الوضع ويحصل للثانى صفة من الاول كملاقاة السواد الجسم يسمى حلولا والموجود الاول حالا والثانى محلا والحال قد يكون بحيث لا يقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا والمحل موضوعا (قال واجناس الاعراض بحكم الاستقراء تسعة ٣) الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل وعولوا فى ذلك على الاستقراء واعترفوا بانه لا يمكن اثبات كونها ليست اقل او اكثر وان كل ما ذكر فى بيان ذلك تكلف لا يخلو عن ضعف ورداءة واذا كان هذا

---

٢ لما كان الموجد عندنا هو الله تعالى وحده كان معنى العلة من الممكنات ما جرت العادة بخلق الشئ عقيبه
منه

٩ الفصل الاول فى المباحث الكلية هى خمسة المبحث الاول الموجود عند مشايخنا ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وهو الواجب تعالى وصفاته والا فحادث وهو اما متحيز بالذات وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض اذ لم يثبت وجود الجواهر المجردة وان لم يتم دليل امتناعها والعرض اما مختص بالحى وهى الحيوة وما يتبعها من الادراكات وغيرها او غير مختص وهى الاكوان والمحسوسات وعند الفلاسفة الموجود فى الخارج ان كان وجوده لذاته فهو الواجب تعالى والا فالممكن وهو ان استغنى عن الموضوع اى محل يقومه فجوهر والا فعرض والصورة الجوهرية لانها تفتقر الى المحل دون الموضوع ومعنى وجود العرض فى المحل ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله لا كالجسم فى المكان
منه

٣ وقد اعترف ابن سينا بانه لا يمكن اثبات انها ليست اقل او اكثر وان كل ما ذكر فى بيان ذلك تكلف
منه

كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر في المواقف من انه احتج على الحصر بان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض فهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار تنتقل بانتقاله فالملك اولا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة له واليه الا لعارض فيؤل الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا ثم اعتراضه بما في التقسيم من الترديدات الناقصة والتعيينات الغير اللازمة وبانه ان عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضايعا ولزمه الرجوع الى الاستقراء من اول الامر طرحا لمؤنة هذه المقدمات ثم اعتذاره بانه ان اراد الارشاد الى وجه ضبط تسهل الاستقراء وتقلل الانتشار فلا بأس (قال وزعموا٧) ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية للممكنات عشرة وهي الاعراض التسعة والجوهر ويسمونها المقولات العشر ومبنى ذلك على ان كلا منها جنس لما تحته لا عرض عام وما تحته من الاقسام الاولية اجناس لا انواع وان ليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض التسعة ولا النسبة لاقسامها السبعة وبنوا ما يحتاج من ذلك الى البيان بان المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشيء للشيء انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الافراد وان جاز ان يكون ذاتيا لما فيها من الحصص كالماشي لحصصه العارضة للحيوانات وكذا النسبة للنسبيات السبع فانهم لا يعنون بها ما تدخل النسبة في ذواتها سوى الاضافة فانها نسبة متكررة على ما سيأتي الكلام في النسبة بان الوجود لو كان ذاتيا لهما لما كان مقولا بالتشكيك ولما امكن تعقل شيء من الجواهر والاعراض مع الشك في وجوده ولما احتاج اتصافه بالوجود الى سبب كحيوانية الانسان ولونية السواد وتعريفهما بالموجود في موضوع والموجود لا في موضوع رسم باللازم لا حد ومع ذلك فليس اللازم هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا البتة لان معناه انه ماهية اذا وجدت لم يكن في موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وهذا مع ما فيه من ضعف مقدمات اثبات جنسية الجوهر ونفي جنسية العرض لا يفيد تمام المط لجواز ان يكون للكل او البعض منها ذاتي مشترك هو الجنس ولا معول سوى الاستقراء وذهب بعضهم الى ان اجناس الاعراض ثلاثة الكم والكيف والنسبة لانه ان قبل القسمة لذاته فكم والا فان اقتضى النسبة لذاته فنسبة والا فكيف وزاد بعضهم قسما رابعا هو الحركة وقال العرض ان لم يتصور ثباته لذاته فحركة واحترز بقيد لذاته عن الزمان فانه لا يتصور ثباته بسبب انه مقدار الحركة وان تصور ثباته فنسبة او كم او كيف على ما مر ثم الجمهور على ان الحركة في الاين من مقولة الاين وقيل من مقولة ان ينفعل لكونها عبارة عن التغير المتدرج واليه مال الامام الرازي واما الحركة في الكم والكيف والوضع فقط انها ليست من الكم او الكيف او الوضع فتعين كونها من ان ينفعل الا انه يشكل بان الحركة الموجودة ربما يدعى كونها محسوسة وان ينفعل اعتبارية ومن ههنا ذهب البعض الى ان الحركة خارجة عن المقولات (قال واما مثل الوحدة والنقطة٦) لما حصروا المقولات في العشر المذكورة بمعنى ان شيئا من الماهيات الممكنة التي تحيط بها العقول لا يخرج عنها بل يكون نفس احداها او مندرجا تحتها ورد الاشكال بالوحدة والنقطة فاجيب بوجوه (١) انهما من الامور العدمية كالعمى والجهل والحصر انما هو للامور الوجودية واعترض بانه لو سلم ذلك في الوحدة فالنقطة وجودية لكونها ذات وضع على ما مر (٢) انهما من مقولة الكيف لانها عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهذا صادق عليها واعترض بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة هما خارجتان

٧ انها اجناس عالية عاشرها الجوهر ويبنى على ان كلا منها جنس وما تحته اجناس وليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض للاعراض ولا النسبة للنسبيات وقيل اجناس الاعراض ثلاثة الكم والكيف والنسبة وزاد بعضهم الحركة والجمهور على ان الاينية من الاين وقيل من ان ينفعل كون الاينية متن

٦ فقيل عدميتان كالجهل والعمى وقيل من الكيف وقيل خارجتان لكن لم يثبت جنسيتهما والحصر انما هو للاجناس العالية متن

عنها (٣) التزام انهما خارجتان عن المقولات العشر ولايقدح ذلك فى الحصر لان معناه ان الاجناس العالية لما تحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هى هذه العشرة وهذا لاينافى وجود شئ لايكون جنسا عاليا ولامندرجا تحت جنس عال والاشكال انما يرد لو ثبت كون كل من الوحدة والنقطة جنسا عاليا اوتحت جنس اخر وبهذا يندفع ماقال الامام لابد فى تمام الجواب من اقامة البرهان على انهما من الطبايع النوعية دون الجنسية (قال وكذا الوجود والوجوب والامكان ونحوها) يعنى انها خارجة عن المقولات العشر اما الوجود فلانه ليس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان من شان العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشئ بدون الوجود واما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لمافيه من معنى النسبة ولامن غيره وهو ظاهر ومع ذلك فلايقدح فى الحصر لانها ليست اجناسا عالية وهذا ما قال ابن سينا واشياعه ان المعانى المعقولة التى هى اعم من هذه المقولات لازمة لاكثر الماهيات كالوجود والوجوب والامكان والمعانى التى هى مبادى كالوحدة والنقطة والآن فانما هى انواع حقيقية غير مندرجة تحت جنس فلايقدح فيماذكرنا من الحصر فان قيل الحصر انما هو للحقايق الخارجية وهذه اعتبارات عقلية فلا حاجة الى ماذكرتم قلنا كثير من المقولات ليست اعيانا خارجية كالاضافة وان يفعل وان ينفعل (قال واما صفات البارى ٦) يعنى انها لاتقدح فى الحصر وان كانت ممكنة غير داخلة تحت شئ من المقولات العشر اجماعا اما عند الفلاسفة فلانهم لايثبتونها واما عندنا فلان المنقسم الى الجوهر والعرض هو الحادث والصفات قديمة غاية الامر انه يلزمنا قديم ليس بواجب لذاته ولاجوهر ولاعرض ولااشكال فيه (قال المبحث الثانى ٨) قديكون من الضروريات مايشتبه على بعض الاذهان فيورد فى المطالب العلمية ويذكر فى معرض الاستدلال ماينبه على مكان الضرورة او يفيد بيان الكمية كامتناع قيام العرض باكثر من محل واحد فان الضرورة قاضية بان العرض القائم بهذا المحل يمتنع ان يكون هو بعينه القائم بمحل اخر الا انه بين لمية بان تشخص العرض انما هو بالمحل يعنى ان محله مستقل بتشخيصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد هو تشخص ذلك العرض ونبه عليه بان حصول العرض الواحد فى محلين كحصول الجسم الواحد فى مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضرورى البطلان وبانه لوجاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بهما واللازم باطل بالضرورة وقديكون منها مالايحتاج الى التنبيه ايضا كامتناع قيام العرض بنفسه فالقول به كمانقل عن ابى الهذيل ان الله تعالى مريد بارادة عرضية حادثة لافى محل يكون مكابرة محضة بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين ولهذا جوزه بعض القدماء من المتكلمين الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتحدة فى الجانبين بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ورد بانا لانسلم ان الواحد بالشخص قائم بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولايلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص وهذا كالاضافات المخالفة مثل الابوة والبنوة فان مغايرة القائم بهذا القائم بذلك فى غاية الظهور وجوزه ابوهاشم من المعتزلة زعما منه ان التأليف عرض قائم بالجوهرين ويمتنع قيامه باكثر من جوهرين حتى انه اذا الف بين اجزاء كثيرة كان بين كل جزءين تأليف مغاير للتأليف القائم بجزءين آخرين اما الاول فلان عسر انفكاك اجزاء الجسم لابد ان يكون لرابط وليس الا التأليف لانه لم يحصل عند اجتماعها وصيرورتها جسما امر غيره فلايكون عدميا بل ثبوتيا قائما بشيئين ضرورة ورد بالمنع لجواز ان يكون

٦ فالفلاسفة لايثبتونها ونحن لانجعل المنحصر فى الجوهر والعرض هو الممكن بل الحادث متن

٨ الضرورة قاضية بان العرض لايقوم بنفسه وتجويز ابى الهذيل بارادة عرضية لافى محل مكابرة وبانه لايقوم باكثر من محل وماذكر من انه لوجاز قيامه بمحلين لجاز اجتماع العلتين ووجود الجسم فى مكانين ولم يحصل الجزم بتغاير السوادين بيان للمية هو تنبيه على مكان الضرورة وجوزه بعض القدماء زعما منهم ان مثل القرب والجوار من الاضافات المتماثلة قائم بالطرفين ورد بان هناك عرضين يقوم كل منهما بطرف كما فى الابوة والبنوة من الاضافات المتخالفة وابوهاشم زعما منه ان تأليف اجزاء الجسم سبب لعسر انفكاكها فهو صفة ثبوتية تقوم بجزئين لابواحد ضرورة ولاباكثر والالما بقى عند انعدام جزء وبقاء جزئين ورد بمنع السببية ومنع بقاء التأليف الذى بين الثلثة واما مثل وحدة العشرة وتثليث المثلث وحيوة البنية وقيام زيد فليس محل النزاع وكانه مراد ابى هاشم متن

بسبب آخر كارادة الفاعل المختار واما الثانى فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذى هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التأليف فيمابين الجزئين الباقيين ورد بانا لانسلم ان التأليف الباقى بين الجزئين هو بعينه التأليف القائم بالثلاثة لم لايجوزان ينعدم ذاك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مماقال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيط بسطح والحيوة بنية متجزئة الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع هو ان يكون العرض القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الآخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صار بالاجتماع محلا واحدا له كما فى هذه الصور والظاهر ان مراد ابى هاشم ايضا هذا المعنى الا انه لم يجوز القيام بمافوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التأليف عند ازالة احد الاجزاء من الاجتماع وكانه يدعى القطع ببقاء التأليف دون زوال تأليف وحدوث آخر (قال المبحث الثالث ٣) اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى آخر لماسبق من ان معنى قيام العرض بالمحل هو ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا وجوده فى نفسه فما يوجد فيمايجاور النار من الحرارة او المسك من الرائحة او نحو ذلك ليس بطريق الانتقال اليه بل الحدوث فيه باحداث الفاعل المختار عندنا وبحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبدأ عندهم واقوى ماذكر فى كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه (١) وهو للمتكلمين ان كل عرض غير متحيز بالذات ضرورة انه من خواص الجوهر ولا شئ من غير المتحيز بالذات بمنتقل ضرورة ان الانتقال عبارة عن الحركة الاينية اى الحصول فى حيز بعد الحصول فى آخر بمعنى الحدوث لابمعنى الثبات فيه لانه سكون ورد بان كون الانتقال عبارة عن الحصول فى الحيز بعد الحصول فى آخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة عن الحصول فى موضوع بعد الحصول فى موضوع آخر ولانسلم انه من خواص المتحيز (٢) وهو للحكماء ان تشخص العرض لايجوز ان يكون لماهيته والالزم انحصار الماهية فى شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ولا لما هو حال فى العرض والالزم الدور لان الحال فى الشئ محتاج اليه متأخر عنه فى الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه ولا لامر منفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء فافادته هذا التشخص دون ذاك ترجح بلا مرجح ولا لهويته على ما اورده صاحب المواقف سندا لمنع الحصر لان الهوية تطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجى وعلى الماهية من حيث كونها متشخصة وشئ من هذه المعانى ليس بمتقدم على التشخص ليكون علة له فتعين ان يكون تشخص العرض بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال فى محله قلنا ينقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل واذا كان تشخصه بمحله امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد بانا لانسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين سيما اذا كان مختارا وهو ظاهر (٣) ان العرض محتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون غير معين وهو ليس بموجود ضرورة ان كل موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود محلا للموجود وهو محال واما ان يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه وهو المطلوب ورد بانه المعين بتعين ما سواء كان هذا او ذاك كالجسم يحتاج الى حيز ما كذلك ولايمتنع انتقاله عنه وهذا هو الذى يقولهم ان المحتاج اليه محل معين لابعينه ولايرد عليه ان مايكون لابعينه كان مبهما غير موجود والمرجع بقولهم انه محل غير معين بمعنى انه لايشترط التعين وهو اعم من الذى يشترط اللاتعين فلايلزم عدمه (٤) انه لو جاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال اما ان يكون فى المحل المنتقل عنه

٣ اتفقوا على امتناع انتقال العرض لان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله فما يتوهم من انتقال الكيفيات كالروائح وغيرها حدوث للمثل فى المجاور واحتجوا بوجوه الاول ان الانتقال هو الحصول فى الحيز بعد الحصول فى آخر فلا يتصور فى غير الحيز ورد بان ذلك فى الجوهر واما فى العرض فالحصول فى محل بعد الحصول فى آخر الثانى ان تشخصه ليس لماهيته والا انحصر فى شخص ولا لما يحل فيه والا الدار ولا لمنفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء ولا لهويته لانها لاتتقدم التشخص بل لمحله فلايبقى بدونه ورد بمنع استواء النسبة سيما فى المختار الثالث ان محله المحتاج اليه اما المعين فلا يفارقه او المبهم فلا يوجد ورد بانه المعين بتعين ما كحيز الجسم الرابع انه حال الانتقال اما لا فى محل فمحال او فى المنتقل عنه او اليه فاستقرار او فى ثالث فيعود الكلام ورد بالنقض بانتقال الجسم والحل بانه فى بعض من الاول وبعض من الثانى متن

او المنتقل اليه و هو باطل لان هـذا استقرار وثبـات قبل الانتقال او بعده لاانتقـال اوفى محل
آخر ضرورة امتنـاع كون العرض لافى محل فينتقل الكلام الى انتقاله الى هذا المحل و يعود المحذور
ورد اولا بالنقض بانتقال الجسم من حيز الى حيز فانه حالة الانتقال اما ان يكون فى الحيز المنتقل
عنه او المنتقل اليه او غيرهما و الكل باطل لما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا بالمختـار
انه فى حيز ثالث هو بعض من المنتقل عنه و بعض من المنتقل اليه وهكذا حالة الانتقـال الى هذا
المحل و الى ما بينهما الى ما لايتنـاهى او ينتهى الى جزء لايتجزأ غاية الامر انه يمتنع انتقـال
العرض الذى يكون فى الجوهر الفرد (قال المبحث الرابع ٢) جمهور المتكلمين على انه يمتنـع
قيام العرض بالعرض تمسكا بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له فى التحيز
فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشئ تبعا له فى التحيز والمتحيز بالذات
ليس الا الجوهر الثـانى انه لو قام عرض بعرض فلابد بالاخرة من جوهر تنتهى اليه سلسلة الاعراض
ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وحينئذ فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيـام
الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحـال ولان الكل
فى حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيـام واعترض على الوجهين بانا لانسلم ان معنى قيام الشئ
بالشئ التبعية فى التحيز بل معناه اختصـاص الشئ بالشئ بحيث يصير نعتـا له و هو منعوتا به
كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيـام بهذا المعنى لايختص بالمتحيز كما فى صفات الله
تعالى عند المتكلمين وصفـات الجواهر المجردة عند الفلاسفة فضـلا عن ان يختص بالمتحيز
لا بالتبعية ثم انتهـاء قيام العرض الى الجوهر مما لانزاع فيه الا انه لايوجب قيام الكل به لجواز ان يكون
الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذى
اليه الانتهاء كالسرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة للخط فان المنعوت حقيقة بهـذه
الاعراض هى تلك لا الجسم فلهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض وزعموا ان النقطة
عرض قائم بالخط والخط بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم
ومن القائلين بجواز قيـام العرض بالعرض من بالغ فى ذلك وتمادى فى الباطل حتى زعم ان كلا
من الوحدة والوجود عرض قائم بمحله فوحدة العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض
واجاب المتكلمون بان مثل النقطة و الخط عدمى ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض على ما سيجئ
ومثل الملاسة والاستقامة على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم وبان السرعة او البطء ليس
عرضا زائدا على الحركة قائما بها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها تسمى
سريعة او بطيئة ولو سلم ان البطء ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفـة
والسرعة والبطء عائد الى الذاتيات دون العرضيات اوهما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب
الاضافة الى حركة اخرى يقطع المسافة المعينة فى زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف
الاضافة فتكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة
وآخر هو السرعة او البطء واما الوحـدة والوجود فقد سبـق ان الوحـدة اعتبـار
عقلى بل عدمى وان الوجود فى الخـارج نفس الماهية او هو من الاعتبارات العقلية او واسطة
بين الموجود والمعدوم وبالجملة فجعله من قبيـل الاعراض خطاء فاحش لاينبغى ان يقول به
المحصل فان من شان العرض ان يفتقر فى التقوم الى المحل و يستغنى عنه المحل (قال المبحث الخامس
ذهب كثير من المتكلمين الى ٦) ان شيئا من الاعراض لايبقى زمانين بل كلها على التقضى
والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء
الجوهر مشروط بالعرض فمن ههنا يحتاجان فى بقائهما الى المؤثر مع ان علة الاحتياج هو الحدوث

٢ لايجوز قيـام العرض بالعرض لان معنـاه التبعية فى التحيز فلا يعقل فيما لايتحيز بالذات ولانه لابد بالآخرة من جوهر فليس قيـام البعض بالبعض اولى من قيـام الكل به واعترض بان القيـام بمعنى الاختصاص النـاعت فقد يكون فى غير المتحيز و قد يكون العرض نعتـا لعرض آخر لا لجوهره كسرعة الحركة وملاسة السطح واستقـامة الخط فلذا جوزه الفلاسفة وجعلوا النقطة قائمة بالخط والخط بالسطح ومنهم من تمادى حتى جعل وحدة الاعراض ووجودها من ذلك والمتكلمون على ان بعض هـذه اعتبارات و بعضها قائمة بالجواهر و بعضها جواهر واما عرضية الوجود فخطأ فاحش متن

٦ امتنـاع بقاء العرض مما ظاهريون لان استحالة البقاء معتبرة فى مفهوم هذا الاسم كالعـارض ونحوه ولانه لو بقى فاما ببقـاء محله فيدوم بدوامه ويتصف بسائر صفاته واما ببقـاء ٢

لاالامكان احتج اهل الظاهر منهم بوجهين (١) ان العرض اسم لما يمتنع بقاؤه بدلالة مأخذ الاشتقاق يقال عرض لفلان امر اى معنى لاقرار له وهذا امر عارض وهذه الحالة ليست باصلية بل عارضة ولهذا يسمى السحاب عارضا وليس اسما لما يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه اذ ليس فى معناه اللغوى ماينبئ عن هذا المعنى (٢) انه لو بقى فاما ببقاء محله فيلزم ان يدوم بداومه لان الدوام هو البقاء وان يتصف بسائر صفاته من التحيز والتقوم بالذات وغيرذلك لكونها من توابع البقاء واما ببقاء آخر فيلزم ان يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة انه لاتعلق لبقائه ببقائه وكلا الوجهين فى غاية الضعف لان العروض فى اللغة انما ينبئ عن عدم الدوام لاعن عدم البقاء زمانين واكثر ولو سلم فلا يلزم فى المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية ولان بقاءه ببقاء آخر لايستلزم امكان بقائه مع فناء المحل لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل كوجوده بوجوده واحتج اهل التحقيق بوجهين (١) انه لو كان باقيا لكان بقاؤه عرضا قائما به ضرورة كونه وصفا له واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض ورد بمنع الملازمة فان البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثانى والثالث وليس عرضا قائما بالباقى ومنع انتفاء اللازم اذ لايتم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض (٢) انه لو بقى لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان وجه اللزوم انه لو امكن زواله بعد البقاء لكان زواله حادثا مفتقرا الى سبب فسببه اما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة ان مايكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال شرط من شرائط الوجود فينقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل ضرورة انه يكون لزوال شرط له وهلم جرا واما طريان ضد وهو باطل لوجهين احدهما لزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دورا وثانيهما ان التضاد والتنافى انما هو من الجانبين فدفع الطارى للباقى ليس اولى من دفع الباقى اياه بل الدفع اهون من الرفع لان فيه رفع قوة استقرار وسابقة ثبات لاتكون فيما يدفع واما فاعل مختار او موجب مع شرط حادث فيلزم ان يكون له اثر يصح انه مؤثر اذ حيث لا اثر لا تأثير والعدم نفى محض لايصلح اثرا ورد بالنقض والقلب والحل اما النقض فتقريره انه لو صح هذا الدليل لزم ان لاتكون الاجسام باقية والا لما جاز عدمها بعين ماذكر ودفعه بالمناقشة فى بقائها كما نسب الى النظام او فى جواز زوالها كما نسب الى الكرامية وبعض الفلاسفة يندفع بان الاول ضرورى والثانى مبين فى بابه نعم يدفع عند المعتزلة بان زوال الجسم يكون بان يخلق الله تعالى فيه عرضا منافيا للبقاء هو الفناء وعندنا بان ذات الجوهر وان كان شرطا للعرض الا ان بقاءه مشروط بالعرض فيجوز ان ينعدم بان ينقطع تجدد ما لزمه من العرض بان لايخلقه الله تعالى ولا يصح هذا فى العرض لانه لايصلح محلا للعرض حتى يقوم به عرض الفناء او الذى هو شرط البقاء فان قيل قيام العرض بالعرض ليس بابعد من قيام العرض بالمعدوم قلنا مبنى على اصلهم فى ثبوت المعدوم فان كان جوهرا يصلح محلا للعرض وان كان عرضا فلا كما فى حال الوجود واما القلب فلان العرض لو لم يبق ففناؤه اى عدمه عقيب الوجود اما بنفسه او بغيره من زوال شرط او طريان ضد او وجود مؤثر والكل باطل بعين ماذكر واما الحل فيمنع بعض مقدمات بيان ابطال اجزاء المنفصلة وذلك من وجوه الاول لانسلم انه لو كان زواله بنفسه لكان ممتنع الوجود وانما يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلقا واما اذا اقتضاه فى بعض الاحوال كحال ما بعد البقاء فلا وذلك كالحركة تقتضى العدم عقيب الوجود غاية الامر انه ترجح بعض الاوقات لزوال يفتقر الى شرط لئلا يلزم تخلف المعلول عن تمام العلة الثانى لانم انه لو كان زواله بزوال شرط لزم الدور او التسلسل لجواز ان يكون وجود العرض مشروطا بوجود

٢ آخر فيمكن بقاؤه مع فناء المحل وضعفهما ظاهر والمحققون وجهين الاول انه لو كان باقيا لزم قيام العرض بالعرض وهو محال ورد بمنع المقدمتين الثانى لو بقى لامتنع زواله اذ لو امكن فاما بنفسه فيمتنع وجوده او بزوال شرط فيتسلسل او بطريان ضد فيدور لان اتصاف المحل باحد الضدين مشروط بانتفاء الآخر على ان ازالة الباقى بالطارى ليس اولى بل بالعكس لان الدفع اهون من الرفع او بفاعل فيقتضى ايراد النفى المحض لايصلح ردا اولا بالنقض بالجسم وقد يدفع بانه يزول بان يخلق الله تعالى فيه عرض الفناء او لا يخلق عرضا هو شرط البقاء والعرض لايصلح محلا للعرض وثانيا بالقلب اذ لو لم يبق ففناؤه اما بنفسه او بغيره وثالثا بالحل اذ يجوز ان تقتضى ذاته العدم فى بعض الاحوال وان يكون مشروطا باعراض تتجدد على التبادل الى ان ينتهى الى ما لا بدل له فيزول عنده وان يكون طريان الضد وانتفاء الآخر معا كما فى دخول كل من اجزاء الحلقة فى حيز الآخر وخروج الآخر عنه وهذا لاينافى التقدم فى العقل باعتبار العلية وان يكون العدم الحادث اثر الفاعل ولو سلم فليكن بمعنى انه لايفعله لا بمعنى انه يفعل عدمه

متن

اعراض تجدد فى محالهـا على سبيل التبادل بان يصير لاحق بدلا عن سابق فى الشرطية الى ان
تنتهى بلاحقهما الى عرض لايوجد الفاعل له بدلا فح يزول العرض المشروط بهذا الشرط
لزوال شرطه الثالث لانم انه لو زال بطريان الضد لزم الدور المحال او الترجح بلا مرجح اما الاول
فلانه ان اريد بتوقف طريان الضد على زوال الاخر واشتراطه به ان تحققه محتاج الى تحقق
الزوال والزوال متقدم عليه ولو بالذات ليكون تقدم الطريان عليه بالعلية دورا فاللزوم ممنوع
وان اريد انه لايفارقه ويمتنع ان يتحقق بدونه فالاستحالة ممنوعة وذلك كدخول كل جزء من
اجزاء الحلقة فى حيز الآخر وخروج الآخر عنه فانه لايتحقق احدهما بدون الاخر من غير
استحالة نعم يكون للطريان سبق علية وهو لاينافى المعية الزمانية على انه يجوز ان تكون علة
طريان الضد على المجاور ويكون طريانه على المحل وزوال الباقى عنه معا بحسب الذات
لاتقدم لاحدهما على الاخر اصلا واما الثانى فلجواز ان يكون الطارى اقوى بحسب السبب
فيرفع الباقى ولايندفع به وان تساويا فى التضاد الرابع لانم ان العدم لايصلح اثرا للفاعل كيف
وهو حادث يفتقر الى محدث والفاعل مقدم يلزم ان يكون اثره العدم ولو سلم فنختار انه يفاعل
بمعنى ان لايفعل العرض اى يترك فعله لابمعنى ان يفعل عدمه (قال والحق ٨) يريد ان امتناع
بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهبا للاشاعرة وعليه يبتنى كثير من مطالبهم الا ان الحق
ان العلم ببقاء بعض الاعراض من الالوان والاشكال سيما الاعراض القائمة بالنفس كالعلوم
والادراكات وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء بعض الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا
ضروريا فكذا ذاك وان كان ذلك باطلا فكذا هذا وليس التعويل فى بقاء الاعراض على مجرد
المشاهدة او على قياسها على الاجسام حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتجددة على الاستمرار
قد تشاهد امرا مستمرا باقيا كالماء المصبوب من الانبوب وبان القياس على الجسم تمثيل بلا
جامع ولا على انه لما جاز وجود العرض فى الزمان الثانى بطريق الاعادة مع تخلل العدم فبدونه
اولى لانه ممنوع بمقدمتيه اعنى الملازمة ووضع الملزوم كما ان التعويل فى بقاء الاجسام ليس
على المشاهدة او الاستدلال بانه لولاه لبطل الموت والحيوة بناء على ان الحيوة عبارة عن استمرار
وجود الحيوان والموت عن زوالها لجواز ان تكون الحيوة تجدد الامثال على الاستمرار والموت
انقطاعه (قال الفصل الثانى فى الكم وفيه مباحث ٧) ثلاثة الاحكام الكلية والزمان والمكان
ففى الاحكام الكلية بيان خواصها وهى ثلاث الاولى قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من
الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والقسمة تطلق على الوهمية وذلك بان يفرض
فيه شئ غير شئ وعلى الفعلية بان ينفصل وينقطع بالفعل اى يحدث له هويتان بعد ان كانت
هوية واحدة والجمهور عرفوا الكم بقبول القسمة فقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد
الوهمية لما سيجئ الثانية قبول المساواة واللامساواة بمعنى انه اذا نسب الى كم آخر فاما ان يكون
مساويا له او ازيد او انقص وهذه الخاصة فرع الاولى لانه لما اشتمل على اجزاء وهمية او فعلية
لزم عند نسبته الى كم اخر ان يكون عدد اجزائهما على التساوى او على التفاوت و قال الامام
ان قبول الانقسام انما يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت الاجسام يتقدر بعضها
بالبعض من غير لزوم المساواة وجب ان يكون فيهما ما يقبل المساواة واللامساواة لذاته وهو المقدار
ولا يتصور اللامساواة الا بان يشتمل احدهما على مثل الآخر مع الزيادة فلزم ان يقبل القسمة اى فرض
شئ غير شئ الثالثة اشتماله على امر يعده اى يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما فى الكم
المنفصل فان الاربعة تعد بالواحد اربع مرات واما بالقوة كما فى المتصل فان السنة تعد بالشهور
والشهور بالايام واليوم بالساعات وكذلك الذراع يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصبع

٨ ان بقاء العرض فى الجملة كبقاء الجسم سيما الاعراض القائمة بالنفس وليس التعويل على مجرد المشاهدة اذ لامثال المتواردة قد تشاهد امرا مستمرا كالماء المصبوب من الانبوب
متن

٧ المبحث الاول فى احكامه الكلية منها اى من خواصه قبول القسمة لذاته وهما بان يفرض فيه شئ غير شئ وبه عرفه الجمهور او فعلا بان ينفك ومنها قبول المساواة واللامساواة وهى فرع الاولى وعند الامام بالعكس ومنها الاشتمال على العاد وزعم الامام انه الصالح لتعريفه اذ المساواة اتفاق فى الكم فيدور وقبول القسمة مختص بالمتصل فلا ينعكس وكانه اخذ القبول منافيا للحصول ولذا قال الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم واما حمله على انه احد القسمة الانفكاكية فغلط يتصرح بامتناعها فى المقدار والمنفصل من الكم ما لا يكون لاجزائه حد مشترك وهو العدد لاغير اذ قبول الانقسام للمقبول عرضى
متن

بالشعيرات والشعيرة بالشعرات وذكر الامام ان هذه الخاصة هى التى تصلح تعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لاتعرف الابالاتفاق فى الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا الا ان يقال المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس لكن مع المحل لامفردا فانه لاينال الا بالعقل فقصد تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس ولا الثانية لان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل فلا يشمله التعريف فلا ينعكس وارى انه بنى ذلك على ان قبول الشئ عبارة عن امكان حصوله من غير حصول بالفعل ولاشك ان الانقسام فى الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعنى امكان فرض شئ غير شئ فلا خفاء فى شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم واما ماوقع فى المواقف من انه كانه اخذ القسمة الانفكاكية فسهو ظاهر لان الامام قد صرح فى هذا الموضع بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد فى نفس المقدار ولابقاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعى ولاتبقى معه (قال والمتصل ٧) من احكام الكم انقسامه الى المتصل والمنفصل ثم المتصل الى اقسامه فالكم اما ان يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك اولا الثانى المنفصل وهو العدد لاغير لان حقيقته مايجتمع من الوحدات بالذات ولامعنى للعدد سوى ذلك وغيره انما يتصف بذلك لكونه معروضا للعدد لكون اجزائه معروضا للوحدة كالقول الذى توهم انه كم منفصل على ماسيحقق فى بحث الحروف والاول المتصل وهو امان يكون قار الذات اى يجتمع الاجزاء فى الوجود اولا الثانى الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة فى جهة واحدة فقط فخط وان قبلها فى جهتين فقط فسطح وان قبلها فى جهات فجسم تعليمى فالخط امتداد واحد لا يحتمل الا التجزية فى جهة والسطح امتداد يحتمل التجزية فى جهة وامكن ان يعارضها تجزية اخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها فرض بعدين على قوائم ولايمكن غير ذلك والجسم يحتمل التجزية فى ثلث جهات وحقيقته كمية ممتدة فى الجهات متناهية بالسطح الواحد المحيط او بالسطوح انها باعتبار كل جهة امتداد لازم كما فى الفلك اوغير لازم بل متغير كما فى الشمعة مثلا بين السطوح الستة المربع جوهر متحيز هو الجسم الطبيعى وكمية قائمة به سارية فيه هو الجسم التعليمى ويسمى باعتبار كونه حشوا بين السطوح اوجوانب السطح الواحد المحيط ثخنا وباعتبار كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت سمكا والثلاثة كم متصل لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة وللسطح على خط مشترك وللجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه يتوهم فيه شئ هو الآن يكون نهاية للماضى وبداية للمستقبل بخلاف الخمسة فانها اذا قسمت الى اثنين وثلاثة لم يكن هناك حد مشترك وان عين واحد من الخمسة للاشتراك كان الباقى اربعة لاخمسة وان اخذ واحد خارج صارت الخمسة ستة (قال ويختص ٤) يعنى ان الجسم التعليمى يمكن ان يتخيل بشرط ان لايكون معه غيره حتى ان اصحاب الخلاء جوزوا وجود ذلك فى الخارج ايضا واما السطح والخط فلا يمكن اخذهما كذلك والا لامكن تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح وحينئذ يلزم ان يكون للسطح حد من جهة العمق كما له حدان من جهة الطول والعرض وان يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق كما له حد من جهة الطول فيكون المتخيل جسما لاسطحا اوخطا هذا محال ويشترك الثلاثة فى امكان اخذها لابشرط شئ كما اذا تخيلنا مجموع الابعاد الثلاثة من غير التفات الى شئ آخر من المادة وعوارضها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا وينتهى بالسطح فاذا تخيلناه من غير التفات الى غيره كان سطحا تعليميا وينتهى بالخط واذا تخيلناه من غير التفات الى شئ من السطوح وغيرها كان خطا تعليميا

٧ بخلافه فان كان غير قار فزمان والا فمقدار خط ان قبل القسمة فى جهة فقط وسطح ان قبلها فى جهتين فقط وجسم تعليمى ان قبلها فى الجهات متن

٤ بامكان ان يؤخذ بشرط لا شئ وان اشتركت فى امكان الاخذ لابشرط شئ متن

(قال والكم منه ٢) قد يقال الكم لما يقبل القسمة فينقسم الى الذاتى والعرضى لان قبوله القسمة ان كان لذاته فذاتى كالعدد والزمان والمقدار والا فعرضى بان يكون محلا للذاتى كالمعدود والحركة والجسم او حالا فيه كالشكل اى فى محله كبياض الجسم او متعلقا بمحله كالقوى التى تتصف بتناهى الآثار ولاتناهيها والكم بالذات لايقبل الشدة والضعف اذلا يعقل عدد او مقدار اشد فى العددية او المقدارية وانما يقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة والفرق بينهما ان تعقل كل من الزيادة والنقصان لايكون الا بالقياس الى تعقل الآخر بخلاف الكثرة والقلة والفرق بينهما وبين الاشتداد ان العدد اذا كثر والخط اذا ازداد امكن ان يشار فيه الى مثل ما كان مع الزيادة بان يقال هذا هو الاصل وهذا هو الزائد بخلاف ما اذا اشتد السواد وايضا الكم بالذات لايقبل التضاد اما العدد فلان بعضه داخل فى البعض ولا يتصور بين عددين غاية الخلاف ولاتحاد الموضوع واما المقدار فلانه لا يعقل بين مقدارين غاية الخلاف ولاتحاد الموضوع ولان كلا منهما قابل للآخر او مقبول له (قال ولاتنافى ٣) يعنى ان الشئ الواحد قد يكون كما بالذات وكما بالعرض كالزمان فانه بالذات كم متصل غير قار وبالعرض كم منفصل قار لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التى هى مقدار وايضا قد يكون الشئ الواحد كما بالعرض على وجهين او اكثر من وجوه العرضية كالحركة فانها كم بالعرض من جهة كونها حالة فى محل الكم اعنى الجسم المتحرك ولهذا يقبل التجزى فان الحركة القائمة بنصف المتحرك نصف الحركة القائمة بالكل ومن جهة كونها منطبقة على الكم المتصل الذى هو المسافة ولهذا تتفاوت قلة وكثرة فان الحركة الى نصف المسافة اقل من الحركة الى منتهاها ومن جهة كونها منطبقة على الزمان الذى هو كم متصل غير قار ولهذا تتفاوت بالسرعة والبطء فان قطع المسافة المعينة فى زمان اسرع منه فى زمانين وقد يعرض الكم المنفصل للكم المتصل الغير القار او القار كما يقال هذا اليوم عشر ساعات وهذا الذراع ست قبضات (قال والمقدار قد يؤخذ ٩) يعنى انه قد يراد بالطول والعرض والعمق نفس الامتدادات على ما مر فتكون كميات محضة وقد يراد بالطول البعد المفروض اولا او اطول الامتدادين او البعد المأخوذ من رأس الانسان الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز الكرة الى محيطها وبالعرض البعد المفروض ثانيا او اقصر البعدين او البعد الآخذ من يمين الحيوان الى شماله وبالعمق البعد المفروض ثالثا او الثخن المعتبر من اعلى الشئ الى اسفله او فيما بين ظهر الحيوان وبطنه وحينئذ لايكون كميات محضة بل مأخوذة مع اضافات ولهذا يصح سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذاك ليس بطويل وهذا السطح عريض وذاك ليس بعريض (قال وانكر المتكلمون ٦) قد اشتهر خلاف من المتكلمين فى وجود الكميات على الاطلاق اما العدد فلما مر فى باب الوحدة والكثرة وكانه مبنى على نفى الوجود الذهنى والا فالفلاسفة لايجعلونه من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية واما الزمان فلما سيأتى واما المقادير فبناء على ان الجسم متألف من اجزاء لاتتجزأ مجتمعة على وجه التماس دون الاتصال الرافع للمفاصل والمقاطع والمجتمع من ترتبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره يتصف بالطول وعلى سمتين هو السطح وباعتباره يتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ولو سلم ان المقادير ليست جواهر فهى امور عدمية اذ السطح نهاية وانقطاع الجسم والخط للسطح كالنقطة للخط ولا يثبت الجسم التعليمى ولو ثبت فالمتألف من العدمى عدمى واحتج الحكماء على كون المقادير اعراضا لاجواهر هى اجزاء الجسم اما اجمالا فبانها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة المعينة تجعل تارة مدورا له سطح واحد ولاخط فيه وتارة مكعبا لها سطوح وفيها خطوط والمكعب يجعل تارة مستطيلا يزداد طوله وينتقص

٢ ذاتى ولايقبل التضاد ولا الاشتداد ومنه عرضى وهو المحل للذاتى او الحال فيه او فى محله او المتعلق به كما فى اتصاف القوى بالتناهى واللاتناهى باعتبار آثارها متن

٣ بين الذاتى والعرضى فان الزمان غير قار بالذات ومقدار الحركة المنطبقة على المسافة ولا بين كل قسمين من العرضى فان الحركة يعرضها التجزى لقيامها بالمتجزى والتفاوت قلة وكثرة لانطباقها على المسافة وسرعة وبطؤا لانطباقها على الزمان وقد يعرض المنفصل المتصل كساعات النهار وقبضات الذراع متن

٩ مع اضافة ويسمى الطول والعرض والعمق متن

٦ وجود العدد لما مر وجعلوا المقادير جواهر مجتمعة على انحاء مختلفة او امورا عدمية لكونها نهايات وانقطاعات ورد الاول بتبدلها مع بقاء الجسم بعينه ويتوقف السطح على التناهى المفتقر الى البرهان والخط فى الكرة على الحركة او القطع والثانى بكونها ذوات اوضاع واجيب بان المتبدل اوضاع الجواهر والمتوقف على الغير كونها على حالة مخصوصة والاشارة اليها انفسها متن

عرضه وتارة بالعكس و اما تفصيلا فبان ثبوت السطح للجسم يتوقف على تناهيه ضرورة ان غير
التناهى لايحيط به سطح وثبوت التناهى يفتقر الى برهان يدل عليه كما سيجئ فى بيان تناهى
الابعاد فلو كان السطح من اجزاء الجسم لما كان كذلك وثبوت الخط للكرة يتوقف على حركتها
الوضعية المستديرة لتحدث نقطتان لاتتحركان هما قطباها و بينهما خط هو المحور وعلى محيطها
منطقة هى اعظم الدوائر او يتوقف على قطعها ليحدث سطح مستدير هو دائرة يحيط بها
خط مستدير وما يتوقف ثبوته للشئ على الغير لايكون نفسه ولاجزأ منه واحتجوا على كون المقادير
وجودية بانها ذوات اوضاع يشار اليها اشارة حسية بانها هنا و لااشارة الى العدم غاية
ما فى الباب ان عروض السطح الجسم التعليمى وعروض الخط للسطح وعروض النقطة للخط
انما يكون باعتبار التناهى وهو عدم الامتداد الآخذ فى جهة ما بمعنى نفاد ذات الامتداد وانقطاعه
وهذا القدر لايقتضى عدمية هذه الامور لجواز ان يكون الوجودى مشروطا بالعدمى ونتصفا به
واجيب بان الذى يتغير ويتبدل مع بقاء الجسم هو وضع الجواهر المفردة بعضها مع بعض
فقد يجتمع وقد يفترق ولكل من الاجتماع والافتراق هيئات مخصوصة فان اريد بثبوت المقادير
هذا فلانزاع وان اريد اعراض قائمة بالجسم غير اجزائه وهيئات تركبها فممنوع ولادلالة لما ذكرتم
عليه وانما تتم لو ثبت نفى الجزء الذى لايتجزأ و ما ذكر من توقف السطح والخط على امر خارج
عن الجسم وعما يتوقف عليه الجسم ليلزم كونهما عرضين فراجع الى ما ذكرنا اذ حقيقتهما
عندنا الجواهر الفردة لكن على وضع وترتيب مخصوص بان يترتب على الطول من غير عرض
او على الطول والعرض من غير عمق والمتوقف على الغير هو تلك الحالة والترتيب المخصوص
وما ذكر من كونها ذوات اوضاع فعندنا الاشارة انما هى الى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتيبا
مخصوصا والنهايات اعدام وانقطاعات بمعنى انه ليست بعد تلك الجواهر جواهر اخر (قال
المبحث الثانى فى الزمان ٢) احتج المتكلمون على نفيه بوجوه الاول انه لو وجد لكان بعض اجزائه
متقدما على البعض للقطع بانه ليس امرا قار الذات مجتمع الاجزاء بحيث يكون الحادث الآن
حادثا يوم الطوفان بل لو وجد لم يكن الا امرا منقضيا متصرما يحدث جزء منه بعد جزء بعدية
زمانية ضرورة امتناع اجتماع المتأخر مع المتقدم ههنا وامكانه فى سائر اقسام التقدم فيكون
للزمان زمان وينقل اليه فيتسلسل واجيب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا
الى ذاته من غير ان يجتمعا فى الوجود معلوم بالضرورة لكون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد
مفهوميهما من غير احتياج الى عارض فان سمى مثله تقدما زمانيا فلا اشكال وان اشترط
كون كل من المتقدم والمتأخر فى زمان فلا حصر لاقسام التقدم فى الخمسة بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان
قسم سادس يناسب ان يسمى التقدم بالذات الثانى ان الزمان اما ماض اومستقبل اوحاضر
ولاوجود للاولين وهو ظاهر وكذا الثالث لانه لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو محال ضرورة
امتناع اجتماع اجزاء الزمان فى الوجود اوغير منقسم وينقل الكلام الى الجزء الثانى الذى يصير
حاضرا وهلم جرا فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية وهو منطبق على الحركة المنطبقة
على المسافة التى هى نفس الجسم اومنطبقة عليه فيلزم تركب الجسم من اجزاء لاتتجزأ وهو
باطل الزاما اواستدلالا بادلة النفاة فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لاتكون الحركة موجودة
لجريانه فيها اذ لا وجود للماضى منها والمستقبل ووجود الحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزء
الذى لايتجزأ مع ان وجودها معلوم بالضرورة قلنا هذا النقض لايتم الزاما لان المتكلمين
يلتزمون وجود الجزء الذى لايتجزأ ولااستدلالا لان الموجود من الحركة هو الحصول فى الوسط
على استمرار من اول المسافة الى آخرها وليس بمتجزئ الى الماضى والمستقبل و الحاضر ليأتى

٢ انكره المتكلمون لوجوه الاول انه
لو وجد لتقدم بعض اجزائه بالضرورة
وليس الا بالزمان فيتسلسل ورد بانه
بالذات فان تقدم الامس على اليوم
لايفتقر الى عارض الثانى الزمان اما
ماض او مستقبل ولا وجودلهما
اوحاضر ولو وجد لكان غير منقسم
ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان
فى الوجود وحينئذ يلزم تناهى الآنات
المستلزم لوجود الجزء الذى لايتجزأ
وهذا بخلاف الحركة فان الوجود
منها هو الحصول فى الوسط وهو
مستمر من المبدأ الى المنتهى ولايصح
فى الزمان للقطع بان زمان الطوفان
لايوجد الان ورد بانا لانسلم انه
لاوجودلهما مطلقا بل فى الحال
وعلى التبادل فان قيل فلا الماضى
فى الماضى والمستقبل فى المستقبل
لانه يعود التقسيم السابق اجيب
بان الوجود فى احد الازمنة اخص
من مطلق الوجود وكذب الاخص
لايستلزم كذب الاعم فان قيل اذا انحصر
العام فى عدة امور كل منها معدوم
كان معدوما بالضرورة ولذا قالوا
لاوجود لجميع الحركات الماضية
من الازل والا فاما فى الماضى اوالمستقبل
اوالحال والكل محال اجيب بمنع
الانحصار فان من الموجودات
ما لايكون فى شئ من الازمنة كالزمان
وانما ذلك فيما يكون زمانيا كالحركة
نعم يتم انحصار الزمان فى الثلثة
بل فى الماضى والمستقبل لكن
وجودهما فى نفسهما لايستلزم
وجودهما فى زمان متن

الترديد المذكور بخلاف الزمان فانه كم منقسم لذاته وليس بحاصل من المبدأ الى المنتهى للقطع بان الحادث يوم الطوفان ليس حادثا الآن وسيجئ لهذا زيادة تحقيق فى بحث الحركة واجيب عن اصل الاستدلال بالانسلم انه لاوجود للماضى ولاللمستقبل من الزمان كيف ولامعنى للماضى الاماقات بعد الكون ولاللمستقبل الاماهو بصدد الكون بل غاية الامر انه لاوجود لهما فى الحال فان قيل الماضى لاوجود له فى الحال ولافى المستقبل وهو ظاهر ولافى الماضى لانه امان يكون منقسما فيلزم اجتماع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء الذى لايتجزأ وكذا الكلام فى المستقبل اجيب بان الموجود فى احد الازمنة اخص من مطلق الوجود وكذب الاخص لايستلزم كذب الاعم فان قيل الموجود عام ينحصر اقسامه فيما يكون موجودا فى الماضى اوفى المستقبل اوفى الحال والعام اذا انحصر فى اقسام معدودة كل منها معدوم كان معدوما ضرورة انه لايوجد الافى ضمن الخاص اجيب بمنع انحصار الموجود فى الاقسام الثلاثة لجواز ان يكون من الموجودات مالايتعلق وجوده بالزمان فيوجد ولايصدق انه موجود فى شئ من الازمنة كالزمان بخلاف الحركة فانها لاتكون الا فى زمان فلذا قال ابن سينا ان عدم تناهى الحركات الماضية لايوجب التسلسل لانها ليست امورا موجودة متصفة باللانهاية اذ لوكانت موجودة فوجودها امافى الماضى واما فى الحال واما فى المستقبل والكل محال نعم يتم انحصار الزمان فى الماضى والمستقبل والحال بل فى الاولين لان الحال ليس قسما برأسه بل حدا مشتركا بين الماضى والمستقبل ويجوز ان يكون كل منهما موجودا فى الجملة وان لم يوجد فى شئ من الازمنة لابد لامتناع ذلك من دليل فان قيل الموجود فى الجملة امامنقسم فيجتمع اجزاء الزمان اوغير منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم ولااجتماع لان معناه المقارنة والمعية اى عدم مسبوقية البعض بالبعض اوغير منقسم ولاجزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل وقد يجعل هذا جوابا عن اصل الاستدلال (قال الثالث ٢) الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد الوجود لان هذه البعدية لاتكون الازمانية لان المتأخر لايجامع المتقدم فيلزم ان يكون الزمان زمان لان هذا ليس من قبيل التقدم والتأخر فيمابين اجزاء الزمان للقطع بانه ليس بذاتى واذا امتنع عدمه كان واجب الوجود وهو محال لانه مركب يقبل الانقسام ومتقض يحدث وتنقضى اجزاؤه شيئا فشيئا والواجب ليس كذلك واجيب بان كون العدم بعد الوجود لايقتضى ان يكون فى زمان بل يجوز ان يكون فى الآن الذى هو طرف الزمان الذى مضى وانقضى اعنى الطرف الذى به انقطع الزمان ولوسلم فامتناع العدم بعد الوجود لايقتضى الوجوب الذاتى المنافى للتركيب والتقضى لجواز ان لايقتضى الوجود نظرا الى ذاته غايته انه يكون دائما يتجدد الاجزاء على سبيل الاستمرار ولااستحالة فيه (قال واثبته ٢) تمسكت الفلاسفة فى وجود الزمان بوجوه الاول انا نفرض حركة فى مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى فى تلك المسافة مثل الاولى فى السرعة فان توافقتا مع ذلك فى الاخذ والترك بان ابتدأتا معا ووقفتا معا فبالضرورة تقطعان المسافة معا وان توافقتا فى الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الاولى فبالضروة تقطع الثانية اقل مما قطعته الاولى وكذا ان توافقتا فى الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها تقطع اقل فبين اخذ السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطء معين وبين اخذ السريعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان بتلك السرعة المعينة فهنا لك امر مقدارى قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة وتتفاوت بتفاوته ضرورة ان قبول التفاوت ينتهى الى مايكون بالذات وهو الذى عبرنا عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا وليس هو نفس السرعة ولاامتداد المسافة ولاامتداد المتحرك لانه قد يختلفان كالحركة فى تمام المسافة تساوى نصف تلك الحركة فى السرعة

٢ لو وجد لامتنع عدمه بعده لاقتضاء الزمان فيكون واجبا مع تركبه وتقضيه ورد بانه يكفى لبعدية العدم كونه فى الآن الذى هو طرف الماضى المنقطع به الزمان ولوسلم فامتناع العدم بعد الوجود انما يقتضى الدوام لاالوجوب متن

٢ الفلاسفة بوجهين الاول انا اذا فرضنا فى مسافة حركتين متوافقتين فى الانقطاع فان توافقتا فى السرعة والابتداء ايضا قطعتاها معا وان تأخر ابتداء الثانية اوكانت ابطأ قطعت اقل فبين طرفى الاولى امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطء معين وبين طرفى الثانية امكان اقل من ذلك بتلك السرعة فهنالك امر مقدارى لايرجع الى السرعة اوامتداد المسافة او المتحرك هو المعنى بالزمان فان قيل الحكم بالمعية والتأخر والسرعة فرع وجود الزمان فيدور قلنا ممنوع فان المنكرين قاطعون بهذه المعانى الثانى تقدم الاب على الابن ضرورى وليس وجود الاب وهو ظاهر ولاعدم الابن لانه قد يكون لاحقا ولاتقدم فلابد من الانتهاء الى ما يلحقه التقدمية والتأخرية بذاته بحيث انه لا يصير قبله بعد ولابعده قبل وهو المراد بالزمان واجيب بان هذه الامكانات والقبلية اعتبارات عقلية تتصف بها الاعدام فان مابين اليوم واول السنة اوالشهر متفاوت وعدم الحادث متقدم متن

مع الاختلاف في المقدار وكالحركتين المتساويتين في مقدار المسافة مع اختلاف مقدار هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطء او على العكس بان تقطع السريعة في ساعة فرسخا والبطيئة نصف فرسخ وكحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة او حركة الجسمين المتساويين في المقدار يقطع المسافة احداهما في ساعة والاخرى في نصف ساعة فان قيل قد يتم اثبات وجود الزمان على مقدمات يبنى الحكم فيها على وجود الزمان كالحكم بان هذه الحركة مع تلك او متأخرة عنها اي بالزمان واسرع منها اي تقطع المسافة في زمان اقل او تقطع في زمان مساو لزمانها مسافة اطول فيكون دورا قلنا لانسلم توقف صحة هذه الاحكام على كون الزمان موجودا في الخارج فان المنكرين يعترفون بكون الشيء مع الشيء وبعده وكون بعض الحركات اسرع من البعض واجاب الامام بان المقصود من هذا البرهان تحقيق ماهية الزمان وكونه مقدارا للحركة لااثبات اصل وجوده فانه بديهي الوجه الثاني ان كون الاب قبل الابن ضروري لايشك فيه عاقل وليست هذه القبلية نفس وجود الاب وحده لانها اضافية بخلافه ولانه قد يوجد مع الابن بخلافها ولا مع عدم الابن او هو وحده لانه قد يكون عدما لاحقا لايتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد العدمين في كونهما عدم الابن وهذا معنى قولهم العدم قبل كالعدم بعد وليس قبل كبعد فتعين ان يكون قبلية الاب وبعدية الابن لامر آخر ولابد من ان ينتهي الى ما يلحقه القبلية والبعدية لذاته قطعا للتسلسل وهو المراد بالزمان فانه الذي يكون جزء منه قبل وجزء منه بعد بحيث لايصير قبله بعد ولا بعده قبل وسائر الاشياء تكون قبلا لمقارنتها الجزء القبل وبعدا لمطابقة الجزء البعد حتى لو وجد الاب في الجزء البعد والابن في الجزء القبل لكان الاب بعد الابن واجيب عن الوجهين بان ما ذكرتم من الامكانات القابلة للتفاوت ومن القبلية المتصف بها وجود الاب من الاعتبارات العقلية دون الموجودات العينية بدليل انها يتصف بها الاعدام فان من اليوم الى رأس الشهر اقل من اليوم الى رأس السنة وان عدم الحادث قبل وجوده فزعمت الفلاسفة ان المقصود التنبيه على وجود الزمان لاالاستدلال لانه ضروري يعترف به العامة ومن لاسبيل لهم الى الاكتساب ولهذا يقسمونه الى السنين والشهور والايام والساعات ويجري انكاره مجرى انكار الاوليات وانما الخفاء في حقيقته (قال فزعموا ٤) القوم وان ادعى بعضهم ظهور انية الزمان فقد اتفقوا على خفاء ماهيته فقال كثير من المتكلمين هو متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال اتيك عند طلوع الشمس وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قعود عمرو فقال متى قام زيد يقال في جوابه حين قعد عمرو ولو علم وقت قيام زيد وقال متى قعد عمرو يقال في جوابه حين قام زيد ولذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف ما يعتقد المقدر لظهوره عند المخاطب كما تقول العامة للعامة اجلس يوما والقاري اجلس قدر ما تقرأ الفاتحة والكاتب قدر ما تكتب صفحة والتركي قدر ما ينطبخ مرجل لحما ولايخفى ان ليس في هذا التفسير افادة تصور ماهية الزمان واما الفلاسفة فذهب ارسطو واشياعه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتجوا على ذلك بانه مقدار اي كم متصل اما الكمية فلقبوله المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان دورتين واكثر من زمان نصف دورة واما الاتصال فلانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لاينقسم اصلا كوحدات العدد لان هذا حقيقة الانفصال فيكون تألفه من الآنات المتتالية ويلزم منه الجزء الذي لايتجزأ لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة ثم انه مقدار لامر غير قار الذات وهو الحركة والالكان هو ايضا قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود فيكون الحادث في اليوم حادثا يوم الطوفان وهو محال ولايجوز ان يكون مقدارا الحركة مستقيمة لانها لازمة الانقطاع

٤ ان المقصود التنبيه والافوجود امتداد يتصف بالمضي والاستقبال ضروري يعترف به العامة وتقسيمه الى السنين والشهور والايام والساعات وانما الخفاء في حقيقته فزعم البعض انه متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب كما يقال حين قعد عمرو في جواب متى قام زيد وبالعكس ولايخفى ان ليس في هذا افادة تصور وذهب ارسطو واتباعه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم لانه متفاوت كم ولامتناع تألفه من الآنات المتتالية لاستلزامه الجزء الذي لايتجزأ متصل ولعدم استقراره مقدار لهيئة غير قارة وهي الحركة ولامتناع فانه ضرورة ان بعدية العدم لاتكون الا بالزمان مقدارا لحركة مستديرة اذ المستقيمة بحسب انقطاعها للمسافة ويقدر جميع الحركات به مقدار لاسرعها الذي هو الحركة اليومية اذ الاكبر يقدر بالاصغر والاكثر بالاقل كالفرسخ بالذراع والمائة بالعشرات دون العكس ورد ذلك بانه مع الابتناء على الاصول الفاسدة انما يتم لو كان قبوله التفاوت لذاته

متن

لما سيجئ من تناهى الابعاد ومن امتناع اتصال الحركات المستقيمة على مسافة متناهية والزمان لاينقطع لما مر فتعين ان يكون مقدارا بحركة مستديرة ويلزم ان يكون اسرع الحركات ليكون مقدارها اقصر فيصلح لتقدير جميع الحركات فان الاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع وتقدير المئة بالعشرة واسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون الزمان مقدارا لها فان قيل هذا تعريف الزمان وتفصيل لذاتياته فكيف يطلب بالحجة قلنا الشئ اذا لم يتصور بحقيقته بل بوجه ما لم يمتنع اثبات اجزائها بالبرهان كجوهرية النفس وتركب الجسم من الهيولى والصورة وههنا لم يتصور من الزمان الا انه شئ باعتباره تتصف الاشياء بالقبلية والبعدية وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهومات بل من ذاتيات حقيقته واعترض على هذا الدليل بانه مبنى على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذى لايتجزأ ومثل امتناع اتصال الحركات ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين ومثل امتناع فناء الزمان ولزوم ان يكون عدمه بعد الوجود مقتضيا لزمان آخر وبعد ثبوت هذه الاصول بالدليل اوالتزام الخصم اياها بان يجعل هذا احتجاجا على باقى الفلاسفة فلانسلم ان القابل للتفاوت يلزم ان يكون كما مقتضيا لموضوع وانما يلزم لو كان ذلك بسبب الذات وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة (قال ثم عورض ٢) اى الدليل المذكور بوجوه احدها ان الزمان لو كان مقدارا للحركة لامتنع انتساب الامور الثابتة اليه اما الملازمة فلانه حينئذ يكون متغيرا غير قار لان مقدار المتغير اولى بان يكون متغيرا والمتغير لاينطبق على الثابت لان معنى الانطباق ان يكون جزأ من هذا مطابقا لجزء من ذلك على الترتيب فى التقدم والتأخر واما بطلان اللازم فلانا كما نقطع بان الحركة موجودة امس واليوم وغدا وكذلك نقطع بان السكون بل السماء وغيرها من الموجودات الثابتة حتى الواجب وجميع المجردات موجودة امس واليوم وغدا وان جاز انكار هذا جاز انكار ذلك وبهذا الوجه ابطلوا قول ابى البركات ان الباقى لايتصور بقاؤه الا فى زمان مستمر و مالايكون فى الزمان ويكون باقيا لابد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود وذلك لان المقدار فى نفسه ان كان متغيرا استحال انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير وثانيها ان الحركة كما سيجئ تطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهو امر ثابت مستمر الوجود وعلى الامر الممتد فى المسافة من المبدأ الى المنتهى وهو وهمى محض لاتحقق له فى الخارج لعدم تقرر اجزائه فالحركة التى جعل الزمان مقدارا لها ان اخذت بالمعنى الاول لزم كون الزمان قارا غير سيال وهو محال وان اخذت بالمعنى الثانى لم يكن الزمان موجودا ضرورة امتناع قيام الموجود بالمعدوم وثالثها لو كان الزمان مقدار حركة الفلك لكان تصور وجوده بدونها تصور محال واللازم باطل لانا قاطعون بوجود امر سيال به القبلية والبعدية والمضى والاستقبال وان لم يوجد حركة ولا فلك حتى لو تصورنا مدة كان الفلك معدوما فيها فوجد اوساكنا فتحرك او يعدم فيها الفلك اوحركته لم يكن ذلك بمنزلة تصورنا عدم حركة الفلك حال وجودها وان امكن انكار هذا الامر بديهة الحركة امكن انكاره معها من غير فرق وبالجملة فارتفاع الزمان بارتفاع حركة الفلك ليس بديهيا كارتفاع مقدار الشئ بارتفاعه ولهذا لم يذهب احد من العقلاء الى بداهة ازلية الافلاك وابديتها وبهذا يظهر ان ليس الزمان نفس الفلك الاعظم اوحركته على ماهو رأى البعض وقد يجاب اما عن الاول فبان النسبة الى الزمان بالحصول فيه لايكون الا للمتغير حقيقة بان يكون فيه تقدم وتأخر وماض ومستقبل وابتداء وانتهاء كالحركة والمتحرك او تقديرا كالسكون فان معنى كونه فى ساعة انه لو فرض بدله حركة لكانت فى ساعة وذكر ابن سينا ان معنى قولنا الجسم فى الزمان انه فى الحركة والحركة فى الزمان واما غير

٢ بوجوه الاول ان غير المتغير كالجسم وسكونه بل الواجب وجميع المجردات يتصف بالكون فى الامس واليوم والغد كالحركة من غير فرق وبهذا يظهر انه ليس مقدارا للوجود لان المتغير لاينطبق على الثابت وبالعكس الثانى ان الحركة بمعنى الكون فى الوسط ثابت فمقداره لايكون متغيرا وبمعنى الممتد من المبدأ الى المنتهى وهمى فمقداره لايكون موجودا الثالث ان ثبوت العرض مع عدم محله بديهى الاستحالة بخلاف ما نحن فيه ازمان مع عدم حركة الافلاك وبهذا يظهر انه ليس نفس الفلك ولا حركته واجيب عن الاول بان غير المتغير انما نسب الى الزمان بالحصول مع لا فيه فنسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر والى الثابت هو السرمد وعن الثانى بانه كما لايجب بل يمتنع فى وجود غير القار اجتماع جزئين منه فكذا فى وجود مقداره وعن الثالث بان مبناه على حكم الوهم والكل ضعيف تع متن

المتغير اعنى ما يكون قار الذات فانما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس له جزء يطابق المتقدم من الزمان وجزء يطابق المتأخر منه وهذا كما ان نسبة استمرار غير المتغير وثباته الى استمرار غير المتغير كالسماء الى الارض تكون بالحصول معه من غير تصور الحصول فيه ولا خفاء فى الفرق بين حصول الحركة مع الزمان وحصول السماء مع الزمان وحصول السماء مع الارض وانهما معان محصلة لا استنكار فى ان يعبر عن كل منها بعبارة يرى انها مناسبة لها على ما قالوا ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد ويعمهما الدوام المطلق والذى فى الماضى ازل والذى فى المستقبل هو الابد قال الامام وهذا تهويل خال عن التحصيل لان ما يفهم من كان ويكون اذا كان موجودا فى الاعيان فاما ان يكون متغيرا فلا ينطبق على الثابت او ثابتا فلا ينطبق على المتغير وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارة واعترض بانه لا استحالة فى الانطباق بين المتغير والثابت فانا نقول عاش فلان الف سنة فانطبق مدة بقائه على الف دورة من الشمس والمتكلمون يقولون القديم موجود فى ازمنة مقدرة لا نهاية لاولها والجواب انه لا يصح حينئذ ما ذكر ان الزمان لما كان غير قار استحال ان يكون مقدار الهيئة قارة على انطباق مدة البقاء على الف دورة انما هو من انطباق المتغير على المتغير لان المدة زمان والدورة حركة ثم لا يخفى ان ليس الزمان نفس النسبة بل المتغير الذى ينسب اليه المتغير وليس المراد مطلق النسبة بل نسبة المعية على ما صرح به البعض الا انه اقتصر من بيان هذه المعية على انها ليست معية شيئين يقعان فى زمان واحد ثم قال وغير الحركة اذ المتحرك انما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا فيه وهذه المعية ان كانت بقياس ثابت الى غير ثابت فهو الدهر وان كانت بقياس ثابت الى ثابت فهو السرمد وهذا الكون اعنى كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت بازاء كون الزمانيات فى الزمان فتلك المعية كانها متى للامور الثابتة ولا يتوهم فى الدهر ولا فى السرمد امتداد والا لكان مقدرا بالحركة ثم الزمان كملول للدهر والدهر كملول للسرمد فانه لولا دوام نسبة علل الاجسام الى مباديها ما وجدت الاجسام فضلا عن حركاتها ولولا دوام نسبة الزمان الى مبدأ الزمان لم يتحقق الزمان وقال ابن سينا ان اعتبار احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر ومع الاشياء الثابتة هو السرمد والدهر فى ذاته من السرمد وهو بالقياس الى الزمان دهر يعنى ان الدهر فى نفسه شئ ثابت الا انه اذا انسب الى الزمان الذى هو متغير فى ذاته سمى دهرا هذا ما وقع الينا من شرح هذا الكلام والظاهر انه ليس له معنى محصل على ما قال الامام واما عن الثانى فبانا نختار ان الزمان مقدار للحركة بمعنى القطع وهى امر غير قار يوجد منها جزء فجزء من غير ان يحصل جزآن دفعة وهذا معنى وجودها فى الخارج وانما الوهمى هو المجموع الممتد من المبدأ الى المنتهى فكذا مقدارها الذى هو الزمان يكون بحسب المجموع وهميا لا يوجد منه جزآن دفعة بل لا يزال يتجدد ويتصرم ويوجد منه شئ فشئ وهذا ما يقال ان هناك امرا غير منقسم يفعل سيلانه الزمان كما ان فى الحركة معنى هو الكون فى الوسط يفعل سيلانه الحركة بمعنى القطع واعترض بان هذا قول بتتالى الآنات لان ذلك الامر الغير المنقسم ليس غير الآن واجيب بانه لا اجزاء هناك بالفعل لان الزمان كمية متصلة يعرض لها التجزى والانقسام بحسب الفرض والوهم دون الخارج فورد الاشكال بانه لا وجود للزمان حينئذ لان نفس الامتداد موهوم والجزء معدوم فما ذا يوجد منه وهذا بخلاف المسافة فان اجزاءها وان لم تكن بالفعل الا ان المجموع المتصل الذى يتجزأ فى الوهم موجود فى الخارج وبخلاف الحركة فانه يوجد منها امر مستمر هو الكون فى الوسط من غير لزوم محال واجيب بان المراد ان فى الفعل امتدادا لا وجود له فى الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده وتجزيه عرضت لاجزائه المفروضة قبليات وبعديات متجددة متصرفة ولا يكون

الامتداد فى العقل كذلك الا اذاكان فى الخارج شئ غير قار يحصل فى العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد الذى اذا فرض تجزيه كان لحوق التقدم والتأخر لاجزائه المفروضة لذاتها من غير اقتضاء زمان آخر وكذا معيته الحركة واذلاوجود الجزئين معا الا فى العقل لزم كون القبلية والبعدية العارضتين لهما كذلك ولهذا يعرضان للعدم كيف ولو وجدتا فى الخارج وهما متضايفان لزم وجود معروضيهما معا فى الخارج ويلزم كون الزمان قار الذات ومايقال من ان الموجود فى الخارج من الزمان معروض للقبلية والبعدية مجاز والمراد انه متعلق بهما بمعنى انهما بسببه يعرضان للاجزاء المفروضة للزمان المعقول هذا غاية تحقيقهم فى هذا المقام دفعا للاشكالات الموردة من قبل الامام مثل ان قبلية عدم الحادث على وجوده لواقتضت زمانا لكانت قبلية الامس على الغد ومعية الحركة للزمان كذلك وان القبلية والبعدية لووجدتا لامتنع اتصاف العدم بهما ولكان وجودهما بالزمان وتسلسل والزم وجود معروضيهما معا ضرورة كونهما متضايفين فيكون الزمان قار الذات لاجتماع اجزائه المفروضة للقبلية والبعدية ولو كانتا من الاعتبارات العقلية التى لاوجود لها فى الاعيان لم يلزم وجود معروضيهما فى الخارج فلم تدل على وجود الزمان وان اجزاء الزمان اما ان تكون متماثلة فيمتنع اختلافها بالقبلية والبعدية الذاتيتين او متخالفة فلايكون الزمان متصلا وانت خبير بان قولهم لابد فى الخارج من امر غير قار يحصل منه فى العقل ذلك الامتداد مجرد ادعاء لجواز ان يحصل لاعن موجود اوعن موجود قار بحسب ماله من النسب والاضافات الى المتغيرات على ما سيجئ واما عن الثالث فبان القطع بوجود امتداد به التقدم والتأخر ومنه الماضى والمستقبل على تقدير ان لايكون فلك ولاحركة اصلا او يكون له عدم سابق اولاحق انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم كحكمه بان خارج الفلك فضاء لايتناهى واعترض بانا نجد القطع بهذا الامتداد فى حالتى وجود الحركة وعدمها على السواء ان حقا فحق وان وهما فوهم والتفرقة تحتاج الى البرهان (قال وذهب القدماء٣) اى من الفلاسفة الى ان الزمان جوهر مستقل اى قائم بنفسه غير مفتقر الى محل يقومه اوحركة تفعله فمنهم من زعم انه واجب الوجود اذلا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولابعده لان التقدم والتأخر بين الوجود والعدم لايتصور الا بزمان فان كان عين الاول لزم وجود الشئ حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد الزمان بل تسلسله ورد بعد تسليم المقدمات بان امتناع العدم قبل الوجود او بعده لاينافى الامكان الذاتى بمعنى جواز العدم فى الجملة ومنهم من اعترف بامكانه واليه ذهب افلاطون واتباعه وعمدتهم التعويل على الضرورة بمعنى انا قاطعون بوجود امر به التقدم والتأخر ومنه الماضى والمستقبل سواء وجد جسم وحركة اولا حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما فوجد ثم فنى كنا قاطعين بوجود ذلك الامر وبتقدم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه فى زمان سابق ماض والوجود فى زمان لاحق حاضر والفناء فى زمان آخر مستقبل فلايكون فلكا ولاحركة ولاشيأ من عوارضها بل جوهرا ازليا يتبدل ويتغير ويتجدد ويتصرم بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لابحسب الحقيقة والذات ثم انه باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمدا والى ما قبل المتغيرات دهرا والى مقارنتها زمانا ولما لم يثبت امتناع عدمه فى نفسه لم يحكم بوجوبه وانت خبير بحال دعوى الضرورة فى مثل هذا المتنازع فيه الذى لايرجى فيه تقرر الاراء على شئ (قال المبحث الثالث فى المكان ٦) لاخفاء فى انية شئ ينتقل الجسم عنه ويسكن فيه ولايسع معه غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر من المذاهب ان ماهيته السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى واليه ذهب ارسطو واتباعه من المشائين او البعد الذى ينفذ فيه بعد الجسم ويتحد به واليه ذهب

٣ الى انه جوهر مستقل فقيل واجب لامتناع عدمه سابقا ولاحقا ورد بانه لايقتضى امتناع العدم مطلقا وقيل ممكن واليه ذهب افلاطون واتباعه وعمدتهم القطع بوجوده وان لم يكن جسم ولاحركة
متن

٦ والمعتبر من المذاهب انه السطح الباطن من الحاوى او البعد الذى ينفذ فيه بعد الجسم فان من البعد ماديا يحل فى الجسم ويمانع مايماثله ومفارقا يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته بحيث ينطبق على بعد الجسم ويتحد به الا انه عند افلاطون موجود يمتنع خلوه عن شاغل وعند المتكلمين مفروض يمكن خلوه وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذى لو لم يشغله شاغل لكان خاليا فههنا

كثير من الفلاسفة والمتكلمون فزعموا ان من البعد ما هو مادى يحل فى الجسم ويقوم به ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر مماثل له قائم بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمى ومنه ما هو مفارق لايقوم بمحل بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته ويحاذيه بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين عدم محض ونفى صرف يمكن ان لايشغله شاغل وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذى لو لم يشغله شاغل الكان فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود قد يكون ذراعا وقد يكون اقل او اكثر وقد يسع هذا الجسم وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر وتوضيحه انا اذا توهمنا خلو الاناء عن الماء والهواء وغيرهما ففيما بين اطرافه امتداد قد يشغله الماء وقد يشغله الهواء فكذا عند الامتلاء ويسمونه البعد المفطور بمعنى انه مشهور ومفطور عليه البديهة فان كل احد يحكم بان الماء فيما بين اطراف الاناء وقيل بمعنى انه ينشق فيدخل فيه الجسم بما له من البعد ويعبر عنه افلاطون تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة فى الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التى بها يقبل الجسم الابعاد ويتميز عن المجردات وعلى هذا لايرد مايقال ان امتناع كون حيز الجسم جزأ منه فى غاية الظهور فكيف يذهب اليه العاقل ثم ان هذا البعد عند افلاطون واتباعه ممتنع الخلو عن شاغل وعند البعض ممكن الخلو عنه فاصحاب الخلاء هم المتكلمون وبعض الفلاسفة ففى هذا البحث مقامان احدهما فى ان المكان هو السطح او البعد وثانيهما فى ان الخلاء ممكن او ممتنع (قال المقام الاول ٤) احتج القائلون بكون المكان هو السطح بانه لايعقل منه الا البعد او السطح والاول باطل لوجوه الاول انه لو كان هو البعد فاما ان يكون متوهما مفروضا على ما هو رأى المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود ضرورة او استدلالا لانه يقبل التساوى والتفاوت حيث يقال مكان هذا مساو لمكان ذاك او زائد عليه او ناقص عنه نصف له او ثلث او ربع او غير ذلك وبانه يقبل الاشارة الحسية وانتقال الجسم منه واليه حيث يقال انتقل الجسم من هذا المكان الى ذاك والاتصاف بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب والبعد والاتصال والانفصال الى غير ذلك ولا شئ من العدم المحض والنفى الصرف كذلك واما ان يكون متحققا موجودا على ما هو رأى افلاطون ومن تبعه وهو ايضا باطل لانه ان كان قابلا للحركة الاينية التى هى الانتقال من مكان الى مكان الكان له مكان وينقل الكلام اليه ليلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو محال لما مر فى ابطال التس ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة مفتقرا الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا فى جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال وان لم يكن ذلك البعد الذى هو المكان قابلا للحركة لزم ان لا يكون الجسم قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافى لقبول الحركة وملزوم منافى الشئ مناف لذلك الشئ الثانى ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود ضرورة او استدلالا لزم من تمكن الجسم فى المكان تداخل البعدين اى نفوذ البعد القائم به فى البعد الذى هو مكانه لان هذا معنى التمكن عندهم واللازم باطل للقطع بانه ليس فى الاناء المملو من الماء الا بعد واحد ولانه يستلزم اجتماع المثلين اعنى البعدين فى محل واحد هو المتمكن ولانه يستلزم ارتفاع الامان عن البديهيات ككون هذا البعد ذراعا واحدا مثلا لجواز ان يكون ذراعين او اكثر تداخلا وككون المتمكن بمكانه فى المقدار لجواز ان يكون بعد احدهما ازيد من الاخر حصل من تداخلهما هذا المقدار المشاهد وكل ذلك منتف بالاتفاق الثالث ان البعد فى نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما تدعونه فى البعد الذى هو المكان واما ان يستغنى عنه فلا يحل فى المادة على ما هو شأن البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض فى المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه فى التقوم فلا يرد ما قيل انه يجوز ان لايفتقر فى نفسه

٤ ان المكان هو السطح او البعد وحجة السطح بوجوه الاول انه موجود يقبل التفاوت والاشارة والانتقال منه واليه والبعد الموجود ان قبل الحركة كان له مكان وتسلسل على ان جميع الامكنة يفتقر الى مكان فيكون داخلا فيما لكونه احدها خارجا منها لكونه ظرفا لها وان لم يقبل لم يقبلها الجسم لما فيه من البعد اللازم الثانى ان تمكن الجسم ح يستلزم نفوذ بعده فى البعد المكانى فيكون فيه بعدان ويجتمع المثلان ويرتفع الامان عن وحدة هذه الذراع مثلا وعن تساوى اصل المتمكن والمكان الثالث ان البعد اما ان يفتقر الى المحل فلا يتجرد او يستغنى فلا يحل والجواب ان مبنى الكل على تماثل البعدين وهو م
منن

الى المحل و يعرض له الحلول فيه واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا فى ذاتى اوعرضى هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولايكون اجتماعهما من اجتماع المثلين على ان ماذكر من تعدد البعدين فى المتمكن واجتماع المثلين ليس بمستقيم لان احدهما فى المتمكن والآخر فيه المتمكن (قال حجة البعد٢) احتج القائلون بكون المكان هو البعد بانه لوكان هو السطح لزم انتفاء امور يحكم بديهة العقل بثبوتها منها مساواة المكان المتمكن فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم فى الحالين واحد وكما اذا جعلنا فى المكعب نقرة عميقة يزيد السطح المحيط به مع انتقاص الجسم ومنها كون كل جسم فى مكان مع ان الجسم المحيط بالكل لايحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له ومنها سكون الطير الواقف فى الهواء عند هبوب الرياح فانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية اوملزوم لها ومنها حركة القمر الدائر لان السطح المحيط به من فلكه واحد لايتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون لان تبدله لازم الحركة اونفسها ومنها بقاء المكان الذى خرج منه زيد مع انه قد ملأه الهواء فلم يبق ما كان فيه من السطح المحيط بزيد ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم فى حيز مع ان الاجزاء الباطنة من الماء مثلا لاتكون فى سطح من الهواء الا بطريق التبعية والتجوز كما يقال الماء فى الفلك ومنها عدم توقف الحكم بكون الجسم ههنا اوهنالك على انه هل يحيط به جسم اولا ومنها انا نتصور جسما لايماسه شئ بل يوجد وحده مع امتناع ان نتصور جسما لايكون فى حيز ومنها انا نقطع بان كلا من القطب الجنوبى والشمالى فى حيز آخر وان كل نقطة على سطح الفلك المحيط تتحرك بحركته من موضع الى موضع وبالجملة فهذه وامثالها امارات تفيد قوة الظن بان المكان هو البعد لا السطح وان كان للمناقشة مجال فى استحالة بعض اللوازم اوفى لزومها على ما لايخفى (قال المقام الثانى٨) المتنازع هو الخلاء بمعنى فراغ لايشغله شاغل سواء سمى بعدا اولم يسم وسواء جعل متحققا موجودا اوموهوما فان قيل فما معنى القول بامكانه عند من يجعله نفيا محضا وعدما صرفا لايتحقق اصلا قلنا معناه انه يمكن الجسمان بحيث لايتماسان ولايكون بينهما مايماسهما احتج القائلون بامكان الخلاء بوجوه الاول لوفرضنا صفحة ملساء فوق اخرى مثلها بحيث يتماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم اصلا ورفعنا احداهما عن الاخرى دفعة ففى اول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط ضرورة انه انما يمتلئ بالهواء الواصل اليه من الخارج بعد المرور بالاطراف والمقدمات اعنى امكان الصفحة الملساء اى الجسم الذى له سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضمام اجزاء من غير اتصال واتحاد وكون التماس بين السطحين لابين اجزاء لاتتجزأ من الجانبين وامكان رفع العليا من السفلى دفعة بحيث لايكون ارتفاع احد الجانبين قبل ارتفاع الاخر ليلزم التفكك وعدم حصول الهواء فى الوسط عند الارتفاع بخلق الله تعالى اوبالوصول اليه من المنافذ والمسام بين اجزاء لاتتجزأ مسلمة عندهم مبنية على اصولهم واجيب بمنع امكان ارتفاع العليا من السفلى حينئذ بل هو عندنا محال جاز ان يستلزم محالا ولوسلم امكان الارتفاع فى الجملة فان اريد بكونه دفعة كونه فى آن لاينقسم اصلا فلانم امكانه كيف والارتفاع حركة تقتضى زمانا وان اريد كون حركة جميع الاجزاء معا لئلا يلزم التفكك فلانم استلزامه للخلاء فانه حركة لها زمان يجوز ان يمر الهواء من الاطراف الى الوسط فى ذلك الزمان فنى الجملة للخصم بين منع اللزوم ومنع امكان الملزوم ولايتم المطلوب الابثبوتهما

٢ اى لوكان السطح لم يساو المتمكن كما اذا جعلنا المدور صفحة دقيقة وبالعكس ولم تعم الاجسام اذلاحاوى للمحيط وتبدلت الاحكام اذ الطير الساكن فى الهواء الهاب يستبدل السطوح فيلزم تحركه والقمر المتحرك لايستبدلها فيلزم سكونه ومكان زيد حين ملأه الهواء موجود و يلزم عدمه الى غير ذلك من الامارات التى ربما تفيد قوة الظن وان لم يتم برهانا متن

٨ ان الخلاء ممكن او ممتنع حجة الامكان وجوه الاول اذا فرضنا صفحة ملساء عن مثلها دفعة لزم فى اول زمان الارتفاع خلو الوسط ضرورة انه انما يمتلئ عندكم بانتقال الهواء اليه وذلك بعد المرور بالاطراف ورد بعد تسليم امكان الارتفاع بمنع امكانه دفعة اى فى آن فانه حركة يقتضى زمانا وان اريد بكونه دفعة كون ارتفاع الاجزاء معا لئلا يلزم التفكك فغير مفيد لجواز ان يمر الهواء الى الوسط فى زمان الارتفاع ففى الجملة للخصم بين منع اللزوم وامكان اللازم الثانى اولا الخلاء لامتنع انتقال الجسم من مكان الى مكان لان ما فى المكان الثانى ان انعدم وحدث فى المكان الاول جسم آخر فخلاف مذهبكم وان استقر مكانه لزم التداخل اوتكاثف وتخلخل ماحول المكان الاول وذلك بثبوت الهيولى وسنبطله او تحقق الخلاء وقد فرض عدمه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف كل من الانتقالين على الآخر واما الى آخر فيتلاحق المتصادمات لا الى نهاية ورد بعد٢

ثم لو جعل الملزوم هو اللاوصول اعنى لا مماسة السطحين الحاصلة عند الارتفاع الزام لمن يقول بكون اللاوصول انيا يتعين منع امكان الملزوم الثانى اولم يمكن الخلاء بل اولم يوجد لامتنع حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان فالجسم الشاغل لذلك المكان اما ان ينعدم ويحدث جسم آخر يشغل المكان المنتقل عنه وهذا باطل باعترافكم بل بشهادة العقل فى كثير من المواضع كحركة عصامير الدولاب كل الى حيز الآخر واما ان لاينعدم وحينئذ اما ان يستقر فى مكانه او ينتقل عنه فان استقر فاما ان يبقى على مقداره فيلزم تداخل البعدين المادين واجتماع الجسمين فى حيز واحد وهذا باطل اتفاقا وضرورة واما ان لايبقى بل يتكاثف اى يصغر مقداره بحيث يحصل للجسم المتحرك حيز يسعه وذلك اما بكون الجسم ذا مادة يقبل المقادير المتفاوتة فى الصغر والكبر وذلك قول بالهيولى وسنقيم الدلالة على بطلانها او لكونه ذا اجزاء بينها فرج خلاء قد تقاربت تلك الاجزاء بحيث حصل خلاء يسع الجسم المتحرك فيلزم خلاف لتحقق الخلاء على تقدير عدمه هذا ان استقر الجسم الشاغل لمكان الثانى فى مكانه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل الى مكان الآخر على انتقال الآخر عن مكانه لامتناع الاجتماع وتوقف انتقاله عنه على انتقال الاول اليه لئلا يلزم خلوه واما الى مكان اخر فيلزم تصادم الاجسام باسرها وتعاقب الحركات لا الى نهاية ويؤل الى الدور ضرورة تناهى الاجسام وبعض هذه الترديدات تجرى فى المكان الذى ينتقل عنه الجسم فانه اما ان يبقى خاليا او يصير مملوا بانتقال جسم اخر اليه او بتخلخل ما حوله من الاجسام بطريق ثبوت الهيولى او فرج الخلاء فتعين ان يكون المكان الذى ينتقل اليه الجسم اما خلاء محضا واما عامرا بجسم فيه فرج خلاء يقل ويتقارب الاجزاء فيحصل للجسم المنتقل مكان وتكون حركة السمكة فى البحر من هذا القبيل فلا يرد نقضا على ماذكرنا من الدليل واجيب بان دليل ابطال الهيولى لايتم لما سيأتى بل غاية الامر القدح فى مقدمات اثباتها وهو لايفيد فى معرض الاستدلال ولو سلم فان اريد بتوقف انتقال كل من الجسمين الى مكان الاخر على انتقال الآخر الى مكانه امتناع كل منهما بدون الاخر كما فى المتضايفين فلا نم استحالته لجواز ان لايكون بصفة التقدم بل المعية كما فى عصامير الدولاب فان انتقال كل منها الى حيز السابق يتوقف على انتقال اللاحق الى حيزه لئلا يلزم الخلاء بل التفكك وانتقال اللاحق الى حيزه يتوقف على انتقاله الى حيز السابق لئلا يلزم اجتماع جسمين فى حيز وهذا هو المعنى بدور المعية وان اريد التوقف بمعنى احتياج كل الى الآخر احتياج المسبوق الى السابق حتى يكون دور تقدم فلا نم لزومه وما ذكرتم لايفيد ذلك وربما يمنع ابتناء التخلخل والتكاثف على تحقق الهيولى او فرج الخلاء الثالث انه لو لم يوجد الخلاء لكان كل سطح ملاقيا لسطح آخر لا الى نهاية لان معنى تحقق الخلاء كون الجسم بحيث لايماسه جسم آخر واللازم باطل لما سيجئ من تناهى الاجسام واجيب بمنع اللزوم بل تنتهى الاجسام الى سطح لايكون فوقه شئ والعدم الصرف ليس فراغا يمكن ان يشغله شاغل على ما هو المراد بالخلاء المتنازع فيه الرابع انا نشاهد امورا تدل على تحقق الخلاء قطعا منها ان القارورة اذا مصت جدا بحيث خرج ما فيها من الهواء ثم كبت على الماء تصاعد اليها الماء ولو لم تصر خالية بل كان فيها ملء لما دخلها الماء كما قبل المص ومنها ان الزق اذا الصق احد جانبيه بالآخر بحيث لايبقى بينهما هواء وشد رأسه وجميع مسامه بالقار بحيث لايدخله الهواء من خارج فاذا رفعنا احد جانبيه عن الاخر حصل فيه الخلاء ومنها ان الزق اذا بولغ فى تمديده وتسديد مسامه ثم نفخ فيه بقدر الامكان فاذا غرز فيه مسلة بل مسلات فانها تدخله بـ هوادة ولو لم يكن فيه خلاء لما دخلته لامتناع التداخل ومنها ان ملء الدن من الشراب اذا جعل

٢ تمام بطلان الهيولى بانه ان اريد بالتوقف امتناع كل منهما بدون الآخر فلا نم استحالته لجواز ان يقعا معا كما فى عصامير الدولاب او بصفة التقدم فلا نم لزومه الثالث لولا الخلاء لكان كل سطح ملاقيا لسطح آخر لا الى نهاية ورد بانه ينتهى الى عدم صرف لابعد وفراغ يمكن ان يشغله شاغل وهو المعنى بالخلاء المتنازع فيه الرابع المشاهدة كما فى القارورة الممصوصة جدا بحيث يصعد اليها الماء والزق المشدود الرأس والمسام بحيث لايدخل الهواء اذا رفع احد جانبيه عن الآخر ورد بجواز تخلخل ما يبقى من قليل الهواء متن

فى زق ثم جعلا فى ذلك الدن فانه يسعهما ولو لم يكن فى الشراب فرج خلاء بقدر الزق لما امكن ذلك واجيب بان شيئا مما ذكر لا يستلزم تحقق الخلاء لجواز ان يتخلخل قليل هواء يبقى فى القارورة ثم يعود الى مقداره الطبيعى عند ترك المص فيتصاعد الماء ضرورة امتناع الخلاء وكذا يجوز ان يبقى بين جانبى الزق قليل هواء يتخلخل عند الارتفاع او ان ينفذ الهواء فى المسام وان بولغ فى تسديدها وكذا الزق المنفوخ تدخله المسلة تتكاثف ما فيه من الهواء او الخروج بعضه من المسام واما شراب الدن فلجواز ان يتكاثف او يتبخر ويتخلخل منه بالاعصار شئ يسير على مقدار الزق (قال حجة الامتناع ٣) احتج القائلون بامتناع الخلاء اى كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما جسم يماسهما بل فراغ يمكن ان يشغله شاغل موجودا كان او معدوما او جوه الاول انه لو تحقق الخلاء لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة جسم فى فرسخ من الخلاء ولا محالة تكون فى زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها فى فرسخ من الملاء ولا محالة تكون فى زمان اكثر لوجود المعاوق ولنفرضه ساعتين ثم نفرض حركته بتلك القوة فى ملاء ارق قواما من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الاول اى يكون قوامه نصف قوام الاول فيلزم ان يكون زمان الحركة فى الملاء الارق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمحرك والقوة المحركة لم تكن السرعة والبطء اعنى قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوق وكثرته فيلزم تساوى زمان حركة ذى المعاوق اعنى التى فى الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق اعنى التى فى الخلاء واعترض اولا بمنع امكان قوام تكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يتم لو لم ينته القوام الى ما لا قوام ارق منه وهو ممنوع وثانيا بمنع انقسام المعاوقة بانقسام القوام بحيث يكون جزء المعاوق معاوقا وانما يتم لو ثبت ان المعاوقة قوة سارية فى الجسم منقسمة بانقسامه غير متوقفة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وثالثا بمنع امتناع ان ينتهى المعاوق من الضعف الى حيث يساوى وجوده عدمه ورابعا وهو المنع المعول عليه اذ ربما يمكن اثبات المقدمات سيما على اصول الفلاسفة انه لا يلزم من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين ان يكون زمان قليل المعاوق مساويا لزمان عدمه وانما يلزم لو لم يكن الزمان الا بازاء المعاوقة واما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعى شيئا من الزمان كالساعة المفروضة فى الخلاء فلا اذ فى المعاوق القليل تكون ساعة بازاء نفس الحركة كما فى الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقة التى هى نصف المعاوقة الكثيرة التى يقع ساعة بازائها وهذا الاعتراض لابى البركات ومبناه على ما يشعر به كلامه فى المعتبر ان كل ما يقع من الحركة فهو من جهة القوة المحركة والجسم المتحرك يستدعى زمانا محدودا يجزم العقل بذلك وان لم يتصور معاوقة المخروق ثم يزداد الزمان ان تحققت المعاوقة فيكون البعض منه بازاء المعاوقة والبعض بازاء الحركة وهو زمان الخلاء ويتفاوت بحسب قوة المحرك وخاصية المتحرك والمراد بنفس الحركة حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوقة المخروق لا ماهية الحركة من حيث هى هى ليدفع الاعتراض بانها لو اقتضت قدرا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل من جزئيات الحركة لامتناع تخلف مقتضى الماهية واللازم باطل كما فى الحركة المفروضة فى جزء من ذلك القدر من الزمان ولا الحركة المجردة من السرعة والبطء ليدفع بما ذكره بعض المحققين من ان الحركة تمتنع ان توجد الا على حد من السرعة والبطء لانها لا محالة تكون فى مسافة وزمان ينقسم كل منهما لا الى نهاية فاذا فرضنا وقوع اخرى تقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان فالاول ابطأ منها او فى ضعفه فاسرع فالحركة المجردة لا توجد وما لا يوجد لا يستدعى شيئا

٣ انه لو وجد لزم محالات الاول تساوى وجود المعاوق وعدمه فيما اذا فرضنا من جسم حركة فى فرسخ خلاء ولتكن ساعة واخرى مثلها فى فرسخ ملاء ولتكن ساعتين واخرى مثلهما فى فرسخ ملاء قوامه نصف قوام الاول فيكون ايضا ساعة ضرورة ان تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاوق واعترض بان الحركة تستدعى بنفسها زمانا ففى الملاء الارق يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما فى الخلاء ونصف ساعة بازاء القوام الذى هو نصف القوام الاول فان قيل الحركة لا تخلو عن سرعة وبطء لكونها فى زمان ينقسم لا الى نهاية فان اريد نفس الحركة المجردة عنهما فلا يوجد فلا يستدعى شيئا او التى فى ضمن الجزئيات فلا تقتضى زمانا وان اقتضى كل حركة حتى التى فى جزء منه وهو محال قلنا قد لا ينقسم الزمان الا وهما فتستحيل الحركة فى جزئه ولو سلم فالمقصود ان نفس الحركة المخصوصة تستدعى قدرا من الزمان بحسب حال المحرك والمتحرك ثم قد يزاد بحسب حال المعاوق وقد لا يزاد كما فى الخلاء منه

ويرد على الوجهين ان زمان الحركة قد يكون بحيث لاينقسم الاوهما فتكون الحركة فى جزء منه محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال فلا يكفى فى اثبات بطء الاولى ونفى كونها اسرع الحركات فرض وقوع الاخرى مالم يبين امكانها فان قيل سلمنا انتفاء البطء لكن لاخفاء فى ثبوت السرعة لامكان وقوع اخرى فى زمان اكثر فلاتثبت المجردة من السرعة والبطء قلنا دفع الاعتراض انما يبتنى على ثبوت البطء ليتفرع عليه كون الزمان بحسب المعاوقة وذكر السرعة انما هو بحكم المقابلة ولهذا عبر فى المواقف عن هذا الدفع بان الحركة لواقتضت زمانا لذاتها لكانت الحركة الواقعة فيه اسرع الحركات على ما مر وقد يقال فى تقرير كلام المحقق ان الحركة لاتوجد الامع وصف السرعة والبطء وهما بحسب المعاوقة فلاحركة الامع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة كان بازاء المعاوقة وان لم يكن لها دخل فى اقتضائه وحينئذ لايرد الاعتراض بان امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطء لاينافى استدعاءها بنفسها شيئا من الزمان ولاالنقض باللوازم التى تقتضيها الماهية مع امتناع ان توجد الامع شئ من العوارض لكنه لايدفع اعتراض ابى البركات ولايثبت دعوى المحقق ان الحركة بنفسها لاتستدعى شيئا من الزمان (قال الثانى ٢) الوجه الثانى انه لو وجد الخلاء لامتنع حصول الجسم فيه لان اختصاصه بحيز منه دون حيز ترجح بلا مرجح لكونه نفيا صرفا او بعدا متشابها ليس فيه اختلاف اصلا لكون اختلاف الامثال بالمواد واجيب بعد تسليم التشابه بانه لارجحان بالنسبة الى جميع العالم على تقدير تناهى الخلاء لانه فى جميع الاجزاء واما على تقدير لاتناهيه او بالنسبة الى جسم جسم فيجوز ان يكون الرجحان باسباب خارجة كارادة المختار وكون طبيعة بعض الاجسام مقتضية للاحاطة بالكل وبعضها للقرب من المحيط او البعد عنه الوجه الثالث انه لو وجد الخلاء بين الارض والسماء لزم فى الحجر المرمى الى فوق ان يصل الى السماء لان الرامى قد احدث فيه قوة صاعدة لاتقاومها الطبيعة الا بمعونة مصادمات من الملاء واجيب بانه مع ابتنائه على نفى الفاعل المختار انما ينفى كون مابين الارض والسماء خلاء صرفا ولاينفى وجود خلاء خارج عما بينهما او مختلط بالاجزاء الهوائية الوجه الرابع انه لو وجد الخلاء لزم انتفاء امور نشاهدها ونحكم بوجودها قطعا كارتفاع اللحم فى المحجمة عند المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء وكارتفاع الماء فى الانبوبة اذا غمس احد طرفيها فى الماء ومص الطرف الآخر وكبقاء الماء فى الكوز الذى فى اسفله ثقبة ضيقة من غير ان ينزل من الثقبة عند شد رأس الكوز لئلا يبقى حيز الماء خاليا ونزوله على ما هو مقتضى طبعه عند فتح الرأس لدخول الهواء وكانكسار القارورة التى جعلت فى رأسها خشبة وشدت بحيث لايدخل فيها ولايخرج عنها هواء ثم اخرجت الخشبة فان القارورة تنكسر الى الداخل لئلا يبقى حيز الخشبة خاليا وان ادخلت تنكسر القارورة الى الخارج لما ان فيها ملاء لايجامع الخشبة واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر فان غاية هذه الامور لزومها لانتفاء الخلاء واللازم قد يكون اعم فلايصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم نعم ربما يفيد يقينا حدسيا للناظر لكن لايقوم حجة على المناظر (قال الفصل الثالث فى الكيف ٨) لاطريق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لايتصور لها جنس وهو ظاهر ولافصل لان التركب من الامرين المتساويين او يكون كل منهما فصلا مجرد احتمال عقلى لايعرف تحققه بل ربما تقام الدلالة على انتفائه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة سوى التركب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشئ بما يساويه فى المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التى هى اجلى فقالوا هو

٢ امتناع حصول الاجسام فيه اذلا اولوية لبعض الجوانب ورد بجواز استناد الاختصاص الى اسباب خارجة الثالث وصول الحجر المرمى الى السماء لعدم المعاوق ورد بانه لايقتضى عدمه مطلقا الرابع انتفاء ما يشاهد من ارتفاع اللحم فى المحجمة والماء فى الانبوبة وعدم نزول الماء من ثقبة الكوز المشدود الرأس وانكسار القارورة التى فى رأسها خشبة الى خارج ان ادخلت والى داخل ان اخرجت ورد بجواز ان يكون لاسباب آخر متن

٨ وهو عرض لايقتضى لذاته قسمة اونسبة وقد يزاد اولا قسمة احترازا عن الوحدة والنقطة متن

عرض لايقتضى لذاته قسمة ولايتوقف تصوره على تصور غيره فخرج الجوهر والكم والاعراض
النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما
وقيدوا عدم اقتضاء القسمة واللاقسمة بالذات والاولية لئلا يخرج عن التعريف العلم بالمركب
وبالبسيط حيث يقتضى القسمة واللاقسمة نظرا الى المتعلق فان قيل من الكيفيات مايتوقف
تعقله على تعقل شئ آخر كالعلم والقدرة والاستقامة والانحناء ونحو ذلك قلنا ليس هذا بتوقف
وانما هو استلزام واستعقاب بمعنى ان تصوره يستلزم تصور متعلق له بخلاف النسبيات فانها لاتتصور
لابد تصور المنسوب والمنسوب اليه وبالجملة فالمعنى بالكيفية ماذكر فلو كان شئ مما يعد فى الكيفيات
على خلاف ذلك لم يكن كيفية والمشهور فى تعريف الكيفية انها هيئة قارة لايوجب تصورها
تصور شئ خارج عنها وعن حاملها ولاتقتضى قسمة ولانسبة فى اجزاء حاملها واحترز بالقيد الاخير
عن الوضع وبالاول اعنى القارة عن الزمان وان يفعل وان ينفعل واعترض بان لااحتراز
عن ان يفعل وان ينفعل حاصل بالقيد الثانى وعن الزمان بالقيد الثالث اعنى عدم اقتضاء القسمة
على ان من الكيفيات ماليست بقارة كالصوت ومنها مايوجب تصورها تصور امر خارج كالعلم
والقدرة على مامر (قال وتنحصر بالاستقراء فى اربعة اقسام) اقسام الكيف فى اربعة
الكيفيات المحسوسة الكيفيات النفسانية الكيفيات المختصة بالكميات الاستعدادات والتعويل
فى الحصر على الاستقراء وقد يبين بصورة الترديد بين النفى والاثبات ويحصل بحسب اختلاف
التعبير عن كل قسم بماله من الخواص طرق متعددة حاصلها ان الكيف ان كان هو القسم
الاول فالاول اوالثانى فالثانى اوالثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح
الاوجه ضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه نوع خفاء كتعبير الامام عن الكيفيات
النفسانية بالكمال وتعبير ابن سينا عنها بما لايتعلق بالاجسام وعن الاستعدادات بما يختص الجسم
من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بمايكون تبرتها انها فعل وبعضها ليس شاملا للافراد
كتعبيره عن المحسوسات بمايكون فعله بطريق التشبيه اى بجعل الغير شبيها به كالحرارة تجعل
المجاور حارا والسواد يلقى شبحه اى مثاله على العين لا كالثقل فان فعله فى الجسم التحريك لاالثقل
قال الامام وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة عن المحسوسات مع تصريحه فى موضع
آخر من الشفاء بانهما منها وذكر فى موضع آخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره
رطبا واليابس يجعل غيره يابسا وكتعبيره عن الكيفيات المختصة بالكميات بمايتعلق بالجسم
من حيث الكمية قال الامام وهذا تضييع للكيفية المختصة بالعدد يعنى من جهة انها قد تتعلق
بالمجردات وبهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال مايستغنى عن المادة فى الذهن
دون الخارج هى الرياضيات بان من جملتها البحث عن احوال العدد وهو يستغنى عن المادة
فى الخارج ايضا واجيب بان البحث قد يقع لامن حيث الافتقار الى المادة وهو بحث الوحدة
والكثرة من الالهى وقد يقع من حيث الافتقار كالجمع والتفريق والضرب ونحو ذلك مما فى الحساب
وهو من الرياضى وفيه نظر لايقال المراد مايتعلق بالجسم فى الجملة وان لم يختص به وكيفيات العدد
كذلك لانا نقول فحينئذ يكون معنى الكيفيات النفسانية مالايتعلق بالجسم انها لاتتعلق به اصلا
وفساده بين بل المعنى انها لاتتعلق به خاصة بحيث تستغنى عن النفس (قال القسم الاول الكيفيات
المحسوسة وهى ٤) ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال
الحواس عنها اولا ولكونها بخصوصها اوعمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر
بموادها فالخصوص كما فى المركبات مثل حلاوة العسل والعمرم كما فى البسايط مثل حرارة النار
فان الحرارة من حيث هى قد تكون تابعة للمزاج ولانفعال المواد وهذا معنى قولهم بشخصها

٤ انواع النوع الاول الملموسات وفيه مباحث متن

اونوعها و الا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لاحقيقيا ولااضافيا وكذا البياض لبياض الثلج والعاج على ماسيجيء وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان تنفعل فخصت بهذا الاسم تمييزا بين القسمين (قال المبحث الاول ٨) اصول الكيفيات الملموسة اى التى لايخلو عنها شيء من الاجسام العنصرية ويقع الاحساس بها اولا وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولاخفاء فى وجودها فلايقال ان البرودة عدم الحرارة ليس بشيء ولافى ماهيتها فمايذكر فى معرض التعريف لها فانه تنبيه على بعض مالها من الخواص لافادة تصوراتها والمشهور من خواص الحرارة انها التى تفرق المختلفات وتجمع المتشاكلات الا انها تابعة لخاصة اخرى هى التحريك الى فوق على ما قال فى الحدود الحرارة كيفية فعلية محركة لماتكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث بتحليلها الكثيف تخلخلا من باب الكيف اى رقة قوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وبتصعيدها اللطيف تكاثفا من باب الوضع اى اجتماعا للاجزاء الوحدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب ومعنى الفعلية ماسبق من جعل تغير شبيها لامجرد افادة اثر ماعم من الحركة وغيرها ليكون قولنا فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على مازعم الامام وبالجملة فالخاصة الاولية للحرارة هى احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل اثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك وتحقيقه ان ماينأثر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا فى الكيف ثم افضى به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا وربما يلزمه تفريق المتشاكلات بان تميز الاجزاء الهوائية من الماء ويتبعها مايخالطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان مركبا فان لم يشتد التحام بسائطه لاخفاء فى ان الالطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة وتبعه انضمام كل الى مايشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام البسائط فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدث من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار ولا فان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما فى الرصاص اوتليين كما فى الحديد وان كان غالبا جدا كما فى الطلق حدث مجرد سخونة واحتيج فى تليينه الى الاستعانة باعمال اخر وعدم حصول التصعد او التفرق بناء على المانع لاينافى كون خاصتها التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات (قال وقد يقال الحار ٢) اطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفائضة عن الاجرام السماوية النيرة وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة الحادثة بالحركة ليست بحسب اشتراك اللفظ على مايتوهم لانه لمفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة المخصوصة وان كانت الحرارات مخالفة بالحقيقة واختلاف المفهوم انما هو فى اطلاق الحار على مثل النار وعلى الاجرام السماوية التى تفيض منها الحرارة وعلى الدواء و الغذاء اللذين يظهر منهما حرارة فى بدن الحيوان وهل فى كل من الكواكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة فى النار ام ذلك توسع واطلاق الحار على مامنه الحرارة وان لم يقم به معنى مسمى بالحرارة فيه تردد واختلفوا فى الحرارة الغريزية التى بها قوام حيوة الحيوان فاختار الامام الرازى انها هى النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها المركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية الى ابطال القوام والقلة القاصرة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هى المسماة بالحرارة الغريزية وحكى عن ارسطو انها من جنس الحرارة التى تفيض من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل

٨ اطبقوا على ان اصولها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهى غنية عن البيان لمية وماهية الا انه قد ينبه على بعض الخواص فيقال الحرارة كيفية من شأنها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات والبرودة بالعكس والرطوبة بكيفية تقتضى سهولة الالتصاق والانفصال اوسهولة قبول الاشكال واليبوسة بالعكس والتحقيق ان فى الحرارة تصعيدا والالطف اقبل لذلك فيحدث فى المركب الذى لم يشتد التحام بسائطه تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه جمع المتشاكلات وفى الذى اشتد حركة دورية كما فى الذهب او تصعيدا بالكلية كما فى النوشادر او سيلانا كما فى الرصاص بحسب اختلاف القوابل متن

٢ المحدث حرارة اما بشرط ملاقاة البدن كالاغذية والادوية او لا كالشموسات واما الحرارة الغريزية التى بها قوام الحيوة فقيل نارية وقيل سماوية وقيل مخالفة لهما بالحقيقة لاختلاف الاثار حتى انها تدفع الحرارة الغريبة ورد بجواز استناد ذلك الى العوارض متن

بوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه ينبعث عنه يعنى انه اذا امتزجت العناصر و انكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة و بساطة بهـا يناسب البساطة السماوية ففاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بهـا قوام الحيوة وقبول علاقة النفس و بعضهم على انها مخالفة بالماهية للحرارة النارية و الحرارة السماوية لاختصاصها بعقا ومة الحرارة الغريبة ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية وابطال الاعتدال حتى ان السموم الحارة لا تدفعهـا الا الحرارة الغريزية فانهـا آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وضرر البارد الوارد بالمضادة واجاب الامام بان تلك المقاومة انما هى من جهة ان الحرارة الغريبة تحاول التفريق والغريزية افادت من النضج والطبخ مايعسر عنده على الحرارة الغريبة تفريق تلك الاجزاء و بالجملة يجوز ان تكون هى الحرارة السماوية او النارية و يستند اثارها المختصة بها الى خصوصية حصولهـا فى البدن المعتدل و صيرورتها جزأ من المزاج الخاص (قال واورد ٢) المذكور فى كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما كان رطبـا اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه وفهم منه ان الرطوبة كيفية تقتضى التصاق الجسم ورده ابن سينا بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد التصاقا فيكون العسل ارطب من الماء بل المعتبر فى الرطوبة سهولة قبول الشكل وتركه فهى كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل وسهل الترك للشكل واجاب الامام بان المعتبر فيهـا سهولة الالتصاق و يلزمها سهولة الانفصال فهى كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير و سهولة الانفصـال عنه و لا نسلم ان العسل اسهل التصـاقا من الماء بل ادوم واكثر ملازمة ولاعبرة بذلك فى الرطوبة كيف وظاهر انه ليس اسهل انفصالا فيلزم ان لايكون اسهل التصاقا وكان مراد الامام تأويل كلامهم بما ذكروا لا فاعتراض ابن سينا انما هو على ما نقله من كلامهم لا على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال على ما يشعر به كلام المواقف ومبنـاه على انه لاتعرض فى كلامهم للانفصال اصـلا و لا للسهولة فى جانب الالتصاق على ان ما ذكر من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال ممنوع وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالعظام المحرقة رطبـا لكونه كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهـذا انما يتم على رأى من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولا مانع فرط اللطافة لا على رأى الامام واعترض على اعتبار سهولة قبول الاشكال بوجوه منها ان النار ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان تكون ارطبها و بطلانه ظاهر واجيب بانا لانسلم سهولة قبول الاشكال الغريبة فى النار الصرفة وانما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة للهواء فان قيـل اذا اوقد التنور شهرا او شهرين انقلب مافيه من الهواء نارا صرفة او غالبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالهـا بل ازيد قلنـا لو اوقد الف سنة فمداخلة الهواء ومخالطة الاجزاء بحالها ومنهـا انه يوجب كون الهواء رطبا ويبطله اتفاقهم على ان خلط الرطب باليـابس يفيده استمساكا عن التشتت وخلط الهواء بالتراب ليس كذلك والجواب ان ذلك انما هو فى الرطب بمعنى ذى البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع بل كلام الامام صريح فى ان الرطوبة التى هى من المحسوسات انما هى البلة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس منه برطوبة ومنهـا انه يوجب ان يكون المعتبر فى اليبوسة صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بينهـا و بين الصلابة و يلزم كون النار صلبة لكونها يابسة و الجواب ان اللين كيفية تقتضى قبول الغمز الى البـاطن و يكون للشئ بهـا قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا بسهولة والصلابة كيفية تقتضى ممانعة من قبول الغمز و يكون للشئ بها بقـاء شكل و شدة مقاومة نحو اللاانفعـال

٢ على اعتبار الالتصـاق انه يوجب كون العسل ارطب من المـاء فدفع بان المراد سهولة الالتصاق بل مع سهولة الانفصال وعلى اعتبار سهولة التشكل انه يوجب رطوبة النار وكون اللين هى الرطوبة واجيب بمنع سهولة التشكل فى النار البسيطة و بان اللين كيفية تقتضى قبول الغمز الى الباطن مع عسر تفرق الاجزاء وفى كون اللين والصلابة من الملموسات او الاستعدادات تردد   متن

فيئة بان الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه ان يكون مرجع قبول الغمز ولاقبوله الى الرطوبة واليبوسة فعلى ماذكرنا اللين والصلابة كيفيتان متضادتان وهل هما من الملموسات او الاستعدادات فيه تردد و بعضهم على ان اللين عبارة عن عدم الصلابة عما من شانه فبينهما تقابل الملكة والعدم (قال واما مثل البلة ٦) قد يعد من الملموسات البلة وهى الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم فان كانت نافذة الى باطنها فهى الانتقاع والاظهر ان الجفاف عدم ملكة البلة والمزوجة وهى كيفية تقتضى سهولة التشكل مع عسر التفرق واتصال الامتداد وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل ويقابلها الهشاشة وهى مايقتضى صعوبة التشكل وسهولة التفرق واللطافة قد تقال لرقة القوام كما فى الماء والهواء ولسهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا كما فى القند ولسرعة التأثر من الملاقى كما فى الورد وللشفافية كما فى الفلك والكثافة تقابلها بمعانيها والتخدير وهو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل قوة الحس والحركة اليه باردا فى مزاجه غليظا فى جوهره فلايستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى النفسانية والمذع وهى كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث فى الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلايحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما الملاسة والخشونة فالجمهور على انهما من الكيفيات الملموسة وقال الامام بل من الوضع لان الملاسة عبارة عن استواء اجزاء الجسم فى الوضع بحيث لايكون بعضها ارفع و بعضها اخفض والخشونة عن اختلافها ورد بانه يجوز ان يكون ذلك مبدأهما لا نفسهما (قال المبحث الثانى ٧) قد يراد بالاعتماد المدافعة المحسوسة للجسم لما يمنعه من الحركة الى جهة فيكون من الكيفيات الملموسة ولايقع اشتباه فى تحققه ومغايرته للحركة وللطبيعة لكونه محسوسا يوجد حيث لاحركة كما فى الحجر المسكن فى الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء وينعدم مع بقاء الطبيعة كما فى الجسم الساكن فى حيزه الطبيعى وقد يراد به مبدأ المدافعة فيفسر بكيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما وسيجئ بيان تحققه ومغايرته للطبيعة ويبقى الاشتباه فى انه من اى قسم من اقسام الكيف (قال وقد يجعل انواعه ٢) اى انواع الاعتماد ستة بحسب الحركات فى الجهات الست وقد يدعى تضادها مطلقا ان لم يشترط بين المتضادين غاية الخلاف وان اشترط انحصر التضاد فيما بين المتقابلين كالاعتماد الصاعد والهابط مثلا وفى جعل انواع الاعتماد ستا ضعف من وجهين احدهما ان الاعتماد الطبيعى الذى يتصور فيه الاختلاف بالحقيقة انما هو الصاعد والهابط اعنى الميل الى العلو والسفل اللذين هما الجهتان الحقيقيتان اللتان لاتتبدلان اصلا حتى لو انتكس الانسان لم يصر فوقه تحت وتحته فوق بل صار رجله الى فوق ورأسه الى تحت بخلاف سائر الجهات فانها اضافية تتبدل كالواجه المشرق اذا واجه المغرب صار قدامه خلفا ويمينه شمالا وبالعكس فيتبدل الاعتمادات اى يصير اعتماده الى قدام اعتمادا الى خلف وبالعكس وكذا الى اليمين والشمال فلايكون انواعا مختلفة وثانيهما ان حصر الجهات فى الست امر عرفى اعتبره العوام من حال الانسان فى ان له رأسا وقدما وظهرا وبطنا ويدين يمينا وشمالا والخواص من حال الجسم فى ان له ابعادا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة جدا غير محصورة بحسب ما للجسم من الاجزاء عند من يقول بالجوهر الفرد او غير متناهية اصلا بحسب ما يفرض فيه من الانقسامات عند من لايقول به وبالجملة فالحقيق من انواع الاعتماد الذى لايلحقه التبدل اصلا اثنان هما الثقل والخفة اعنى الميل الهابط والصاعد وكل منهما مطلق ومضاف فالثقل المطلق كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق

٦ والجفاف والمزوجة والهشاشة واللطافة والكثافة فنسبة الى الاربع وفى كون الملاسة والخشونة من الكيفيات اختلاف متن

٧ من الملموسات الاعتماد فمن جعله نفس المدافعة المحسوسة لما يمنع الحركة الى جهة ما لا مبدأها متن

٢ ستة بحسب الجهات الا ان الطبيعى منها انما يكون الى فوق او تحت لانهما الجهتان الحقيقيتان والبواقى اضافية تتبدل فلاتكون انواعا على ان الحصر فى الست عرفى لاحقيقى اذ الجهات متكثرة جدا كاجزاء الجسم او غير منحصرة اصلا كانقساماته فالطبيعى من الاعتماد الثقل وهى كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم او الى صوب المركز فى اكثر المسافة بينه وبين المحيط من غير ان يبلغه والخفة وهى بالعكس متن

مركز ثقله اعنى النقطة التى يتعادل ما على جوانبها على مركز العالم كما فى الارض و المضاف
كيفية تقتضى حركة الجسم فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه
لايبلغ كالماء فانه ثقيل بالاضافة الى النار و الهواء دون الارض والخفة المطلقة كيفية تقتضى
حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كالنار والمضافة كيفية تقتضى
حركة الجسم فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لاتبلغ المحيط
كالهواء (قال وليسا راجعين ٣) ما ذكر من كون الثقل والخفة كيفيتين زائدتين على الجسم
غير متعلقتين بالرطوبة واليبوسة حيث كان الهواء خفيفا مع رطوبة والارض ثقيلة مع يبوستها
هو رأى الجمهور وذهب الجبائى الى ان سبب الثقل الرطوبة وسبب الخفة اليبوسة لما يظهر بالنار
من رطوبة الثقيل كالذهب وترمد الخفيف كالخشب ورد بان غايته ظهور الرطوبة واليبوسة
فى بعض ماهو ثقيل وخفيف من غير دلالة على تحققهما قبل ذلك و سببيتهما وعموم الحكم
وذهب الاستاد ابو اسحق الى ان الجواهر الفردة متجانسة لاتتفاوت فى الثقل والخفة وانما تفاوت
الاجسام فى ذلك عائد الى كثرة الجواهر الفردة فى الثقيل و قلتها فى الخفيف ورد بعد تسليم
التجانس بانه يجوز ان يحدث فى المركب من الاجزاء القليلة صفة الثقل و الكثرة صفة الخفة
لمحض ارادة المختار اولغيرها من الاسباب كسائر الاعراض من الالوان و الطعوم وغيرهما وقد يستدل
على بطلان الرأيين بان الزق الواحد يسع من الزئبق اضعاف مايسع من الماء فالزئبق اثقل
من الماء الكثير مع زيادة الماء فى الرطوبة بالاتفاق وتساويهما فى الاجزاء فى الصورة المفروضة
وهى ان يملأ الزق ماء ثم يفرغ فيملأ زئبقا اذ لو كان اجزاء الزئبق اكثر لزم ان يكون فيما بين
اجزاء الماء فرج خلاء بقدر زيادة وزن الزئبق على وزن الماء وان يحس فى زق الماء بالاحياز
الفارغة اضعاف مايحس به من المملوة هذا بعد تسليم وجود الخلاء و عدم انحدار الماء بالطبع
الى الحيز الخالى بناء على ارادة القادر او ان فى الخلاء قوة دافعة ويمكن ان يقال لايحس بها لغاية
الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية (قال ومنع القاضى ٢) اختلف اصحابنا القائلون
بالاعتماد فذهب القاضى الى ان الاعتماد فى كل جسم امر واحد وربما يتعدد اسماؤها بحسب
الاعتبار حتى يسمى بالنسبة الى العلو خفة و الى السفل ثقلا وليس له بالنسبة الى الجهات الاخر
اسم خاص فما نقل عنه من جواز اجتماع الاعتمادات فمعناه جواز ان يعرض لذلك الامر الاعتبارات
المختلفة والاضافة الى الجهات الست وذهب بعضهم الى انها متعددة متضادة لايقوم بجسم
اعتمادان بالنسبة الى جهتين و بعضهم الى انها متعددة غير متضادة لان من جذب
حجرا ثقيلا الى جهة العلو فانه يحس منه اعتمادا الى جهة السفل ولو جذبه غيره الى جهة السفل
يحس منه اعتمادا الى جهة العلو ولان كلا من المتجاذبين حبلا على التقاوم والتساوى فى القوة
يحس من الحبل اعتمادا الى خلاف جهته والحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعنى الثقل والخفة متضادان
لايتصور اجتماعهما فى شئ واحد باعتبار واحد وانه لاتضاد بين الاعتماد الطبيعى وغير الطبيعى كما فى
الحجر الذى يرفع الى فوق فان الرافع يحس مدافعة هابطة و لدافع مدافعة صاعدة واما غير الطبيعى
من الاعتماد فقيل المختلفان منه متضادان كالاعتماد يمنة ويسرة لانه مبدأ قريب للحركة فلو جاز
الاعتمادان معا لجاز الحركتان بالذات معا لاستلزام وجود المؤثر وجود الاثر و يلزم منه جواز كون
الجسم فى آن واحد فى حيزين وانما قيد بالذات لانه لايمتنع حركتان الى جهتين اذا كانت احديهما
بالذات والاخرى بالعرض كراكب السفينة يتحرك الى خلاف الجهة التى تتحرك اليها السفينة
وهذا معنى ماقال الجبائى ان الحركتين الى جهتين متضادتان فكذا الاعتمادان الموجبان لهما
وحينئذ لايرد ماقال الآمدى ان هذا تمثيل بلا جامع كيف والحركة اثر الاعتماد و تضاد الآثار

٣ الى الرطوبة واليبوسة او الى كثرة
اجزاء الجسم و قلتها على ما قيل
لان الزق يسع من الزئبق اضعاف
مايسع من الماء مع زيادته فى الرطوبة
وتساويهما فى الاجزاء والا لكان
فى الماء فرج خلاء نسبتها الى الاجزاء
نسبة وزن الزئبق الى وزن الماء متن

٢ تعدد الاعتمادات حتى زعم ان فى
الجسم كيفية واحدة تسمى بالنسبة الى
السفل ثقلا والى العلو خفة و بعضهم
تضادها الا انها تجتمع كما فى الحجر
المجاذب علوا وسفلا والحبل
المجاذب يمينا وشمالا والحق ان
الطبيعيين متضادان وان لاتضاد بين
الطبيعى وغيره كما فى الحجر الذى يرفع
واما غير الطبيعى فقيل المختلفان منه
متضادان لانه المبدأ القريب للحركة
فيلزم من اجتماع الاعتمادين المختلفين
اجتماع الحركتين بالذات الى جهتين
وهو محال ورد بانه ليس تمام العلة كيف
وقد اجتمعا فى الحبل المتجاذب الى
الجنبين و قد يقال لامدافعة وانما هو
كالساكن الذى يمتنع عن التحرك متن

لايوجب اختلاف المؤثرات فضلا عن تضاده كالطبيعة توجب الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون بشرط الحصول فيه على ان الفرق قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين انما امتنع لاستلزامه حصول الجسم فى حالة واحدة فى حيزين ولا كذلك الاعتمادان والجواب انه ان اريد بالمبدأ القريب تمام العلة فلا نم ان الاعتماد كذلك بل لابد من انتفاء المانع وان اريد الاعم فلا نم انه يوجب وجود الاثر على انه لو تم هذا الدليل لزم تضاد الطبيعي وغير الطبيعي ايضا بانه فيه سلمنا لكنه معارض بانهما لوكانا متضادين لما جاز اجتماعهما واللازم باطل لان الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لا بل هو كالساكن الذى يمتنع عن التحرك لامدافعة فيه اصلا (قال والمعتزلة يسمون الطبيعي من الاعتماد لازما ٣) كاعتماد الثقيل الى السفل والخفيف الى العلو وغير الطبيعي مجتلبا كاعتماد الثقيل الى العلو والخفيف الى السفل قسرا وكاعتمادهما الى باقى الجهات واهم الاختلافات فى باب الاعتماد منها ماقال الجبائى ان فى الهواء اعتمادا صاعدا لازما لما يشاهد فى الزق المنفوخ المقسور تحت الماء انه اذا شق خرج الهواء صاعدا و يشق الماء بل لو زال القاسر صعد الهواء بالزق وما تعلق به من الثقيل لايقال يجوز ان لايكون ذلك لصعوده اللازم بل لضغط الماء اياه واخراجه من حيزه بثقل وطأته لانا نقول لو لم يكن فى طبعه الصعود والطفو على الماء لما زاده ثقل وطأة الماء الا استقرارا وثباتا كسائر الاثقال سيما اذا بقى الزق مسدودا وقال ابو هاشم ليس للهواء اعتماد لازم ولو كان فى طبعه صعود لانفصل عن اجزاء الخشبة التى فى الماء وصعد دون الخشبة اذ لا سبب عند الجبائى لصعودها وطفوها سوى تخلخل اجزائها وتشبث الهواء بها لايقال يجوز ان يفيده التركيب حالة موجبة للتلازم وعدم الانفصال سيما وهو هواء لم يبق على كيفيته المفضية للانفصال لانكسار سورتها بالامتزاج لانا نقول الكلام فى الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية لا التى صارت جزء الممتزج كما فى سائر المركبات على ماير اه الفلاسفة فالاقرب ان يقال ان احتباسها فيما بين الاجزاء الخشبية منعها الانفصال واوجب الاستتباع ومنها ماقال الجبائى ان الاعتماد غير باق لازما كان او مجتلبا وقال ابو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما فى الالوان والطعوم تمسك الجبائى بان الانسان اذا تحامل على حجر هابط و اعتماده المجتلب غير باق فكذا اللازم لاشتراكهما فى اخص اوصاف النفس اعنى كونه اعتمادا هابطا و بان مالايبقى من الاعراض كالاصوات وغيرها لافرق فيها بين المقدور وغير المقدور فكذا فى الاعتمادات التى مجتلبها مقدور ولازمها غير مقدور ورد الاول بمنع كون اخص الاوصاف فى الاعتماد الهابط بل الاعتماد اللازم والثانى بانه تمثيل بلا جامع ومنها ماقال الجبائى ان الاعتماد لايولد حركة ولا سكونا وانما يولدهما الحركة فان من فتح بابا اورمى حجرا فالم تتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم حركة المفتاح او الحجر يولد سكونه فى المقصد وقال ابو هاشم بل المولد لهما الاعتماد ولانه اذا نصب عمود وادعم بدعامة فاعتمد عليه انسان الى جهة الدعامة ثم ازيلت الدعامة فان العمود يتحرك الى جهتها و يسقط وان لم يتحرك المعتمد وكلاهما ضعيف اذ لا دلالة على الانحصار فيجوز ان يكون المولد هو الحركة تارة والاعتماد اخرى وكذا ماقيل ان حركة الرامى متأخرة عن حركة الحجر لانه ما لم يندفع عن حيزه امتنع انتقال يد الرامى اليه لاستحالة تداخل الجسمين فى حيز لانه ان اريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لا يوجبه لجواز ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذاك فى زمان واحد كما فى اجزاء الحلقة التى تدور على نفسها بل الامر كذلك والا لزم الانفصال وان اريد بالذات فالامر بالعكس اذ ما لم تتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالاقرب ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد فانه يولد

٣ وغيره مجتلبا واهم الاختلاف فى ان الاعتماد الصاعد للهواء لازم او مجتلب وفى ان اللازم هل هو باق ام لا كالمجتلب وفى انه هل يتولد من الاعتماد حركة وسكون فقيل لا وقيل يتولد منه اشياء من الحركات والسكنات وغيرهما بعضها لذاته بشرط او غير شرط و بعضها لا لذاته

متن

اشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليده الحركة على ماسبق
من انه السبب القريب للحركة وبعضها لذاته بشرط كتوليده الاوضاع المختلفة للجسم بشرط
حركاته وكتوليده عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليده الاصوات بشرط
المصاكة وبعضها لا لذاته كتوليده المجاورة المولدة للتأليف وكتوليده تفرق الاتصال
المولد للالم (قال والفلاسفة يسمونه ؟) اى الاعتماد ميلا ويقسمونه الى الطبيعي والقسري
والنفساني لان مبدأه وما ينبعث هو عنه ان كان امرا خارجا عن محله فقسري كميل السهم المرمي
الى فوق والا فان كان مع قصد وشعور فنفساني كاعتماد الانسان على غيره والا فطبيعي سواء
اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتائر مختلفة كميل
النبات الى التبرز والتزيد ومنهم من سمى المقرون بالقصد والشعور اراديا وجعل النفساني اعم
منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما
يختلف على حسب اقتضاء النفس فبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ومنهم من جعله
خارجا عن الاقسام لكونه مركبا على ما سيأتي في بحث الحركة مع زيادة كلام في هذا الباب
ثم انهم قد ذكروا احكاما تدل على ترددهم في ان الميل نفس المدافعة المحسوسة او مبدأها
القريب الذي يوجد عند كون الحجر صاعدا في الهواء او ساكنا على الارض فمنها ان الميل
الطبيعي لا يوجد في الجسم عند كونه في حيزه الطبيعي والا فاما ان يميل اليه فيلزم طلب حصول
الحاصل او عنه فيلزم ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع ولا يتأتى هذا في مبدأ الميل اذ ربما
يتخلف الاثر عنه لفقد شرط او وجود مانع ومنها ان الميل الطبيعي لا يجامع الميل القسري الى
جهتين لان امتناع المدافعة الى جهة مع المدافعة عنها ضروري فالحجر المرمي الى فوق لا يكون
فيه مدافعة هابطة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان من شأنه ان يوجد فيه ذلك عند زوال غلبة القوة
القسرية واما الى جهة واحدة فقد يجتمعان كما في الحجر المدفوع الى اسفل فان فيه مدافعة
هابطة يقتضيها الحجر اذا خلي وطبعه واخرى احدثها فيه القاسر على حسب قوته وقصده
ولهذا يكون حركته حينئذ اسرع مما اذا سقط بنفسه فهبط وتتفاوت تلك السرعة بتفاوت
قوة القاسر ومنها ما ذكروا في بيان سبب ان الحجر الذي يتحرك صاعدا بالقسر ثم يرجع هابطا
بالطبع ان حركته القسرية تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والطبيعية بالعكس
لان ميله القسري يزداد ضعفا بمصاكات تتصل عليه من مقاومة الهواء المخروق فيزداد الميل
الطبيعي اعني مبدأ المدافعة قوة الى ان يتعادلا ثم يأخذ القسري في الانتقاص والطبيعي في الغلبة
فيأخذ حركته في الاشتداد ومنها استدلالهم على وجود الميل الطبيعي بان الحجرين المرميين بقوة
واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اختلفت حركاتهما في السرعة والبطء وليس ذلك الا لكون
المقاوم الذي هو الميل الطبيعي اعني مبدأ المدافعة في الكبير اكثر منه في الصغير لان التقدير
عدم التفاوت في الفاعل والقابل الا بذلك واجاب الامام بان الطبيعة قوة سارية في الجسم
منقسمة بانقسامه فيكون في الكبير اكثر وبزيادة المقاومة اجدر والفلاسفة يزعمون انها امر
ثابت ليس مما يشتد ويضعف او يقل ويكثر في الجسم الواحد حتى ان طبيعة كل الماء وبعضه
واحد ولا يتبين الحق من ذلك الا بمعرفة حقيقة ما هو المراد بالطبيعة ههنا وهم لم يزيدوا
على ان الطبيعة قد يقال لما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة
وقد يقال لما يصدر عنه امر لا يتخلف عنه ولا يفتقر الصدور الى علة خارجة عنه كنزول الحجر
الى السفل وقد يخص بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وقد تسمى كل قوة
جسمانية طبيعة وشيء من ذلك لا يفيد معرفة حقيقية واما اطلاقها على المزاج او على الكيفية
الغالبة من الكيفيات المتضادة او على الحرارة الغريزية او على النفس النباتية او نحو ذلك على

ثم الميل ويجعلونه طبيعيا وقسريا
ونفسانيا لان مبدأه ان كان من خارج
فقسري والا فان كان مع شعور
فنفساني والا فطبيعي وبعضهم
يخص الشعور بالارادي ويجعل
النفساني اعم منه لتناوله ميل النبات
الى التبرز والتزيد ويدل على ترددهم
في ان الميل نفس المدافعة او مبدأها
ما قالوا ان الطبيعي لا يوجد عند كون
الجسم في حيزه والا لكان مائلا عنه
لا اليه وانه لا يجامع القسري عند
اختلاف الجهة لامتناع المدافعة
الى جهة مع التنحي عنها ويجامع عند
اتحادها كما في الحجر المدفوع الى
السفل ولذا كانت حركته اسرع وان
الحركة الصاعدة للحجر المرمي الى
فوق تشتد ابتداء وتضعف عند
القرب من النهاية والهابطة بالعكس
لان الميل القسري كلما ازداد ضعفا
بمصاكات تتصل عليه ازداد الميل
الطبيعي قوة حتى غلب القسري
فرجع المرمي وان تفاوت حركة
الحجرين المختلفين في الصغر والكبر
المرميين بقوة واحدة ليس الا لكون
المقاوم الذي هو الميل الطبيعي
في الكبير اكثر متن

مايذكره الاطباء فيختص بالمركبات (قال النوع الثانى المبصرات ٤) ذهبت الفلاسفة الى ان المبصر اولا وبالذات هو الضوء واللون وان كان الثانى مشروطا بالاول وقد يبصر بتوسطهما مالايعد فى الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات من المقادير والاوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر وسائر الاشكال وكالطول والقصر والصغر والقرب والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك واما مايتوهم من ابصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فبنى على انه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء فى الوضع واختلافها فيه (قال المبحث الاول ٢) حقايق الالوان بل جميع المحسوسات ظاهرة غنية عن البيان ولاخفاء فى تضاد السواد والبياض لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفى الالوان واما ماينهما من الحمرة والصفرة وغير ذلك فعند المحققين انواع متباينة يختص كل منهما باثار مختلفة وليست بمتضادة ان اشترط بين المتضادين غاية الخلاف والاقتضادة (قال والتحقيق ٨) الظاهر من كلام القوم ان انواع اللون هى السواد والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك وانواع الكيفيات الملموسة هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك الا ان التحقيق هو ان انواع اللون هى البياضات المخصوصة التى لاتتفاوت افرادها كبياض الثلج مثلا وكذا فى السواد وغيره بل فى كل مايقال بالتشكيك حتى ان النوع من الملموسات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التى تكون فى افرادها على السوية كحرارة النار الصرفة مثلا والنوع من المبصرات ليس مطلق الضوء بل الضوء الخاص الذى لايتفاوت فيه افراده كضوء الشمس مثلا وانما يقع الاشتباه من جهة ان الانواع قديكون بجملة جملة منها عارض خاص واسم خاص كالبياضات المشتركة فى تفريق البصر وفى اسم البياض والسوادات المشتركة فى قبض البصر وفى اسم السواد وكالحرارات والبرودات ونحو ذلك فيتوهم ان تلك الجملة نوع واحد بخلاف الاضواء فانه لاينفرد جملة جملة منها بعارض واسم فلا يتوهم ذلك فيه بل ربما يتوهم كون المجموع نوعا واحدا فاللون والضوء قد وقعا فى مرتبة واحدة من المبصرات الا ان اللون جنس الالوان بخلاف الضوء لما فيه من التفاوت والضوء توهم نوعية لتقارب انواعه بخلاف اللون وانما توهم ذلك فى جملة جملة من انواعه كالبياض لتقارب انواع البياض وكالسواد لتقارب انواع السواد وعلى هذا القياس فصار الضوء بمنزلة البياض مثلا فى انه ليس نوعا لما تحته ولا جنسا بل عارضا ومبنى ذلك على ماتقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك لايكون الا عارضا لامتناع التفاوت فى الماهية وذاتياتها لان الامر الذى به يتحقق التفاوت حيث يوجد فى الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا فى الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت فى الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التى توجد فى نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن مافى القمر ضوأ والا لم يكن تفاوت النورين فى نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لايكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل فى مفهوم العارض وماهيته فلا اشترك للاضعف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التى توجد فى بياض الثلج دون العاج ان كانت مأخوذة فى مفهوم البياض لم يكن ما فى العاج من معروضاته والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل فى ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل فى ماهية العارض ولا فى ماهية المعروض الاضعف ولايلزم من عدم دخوله فى مفهوم العارض تساويه فى جميع المعروضات ولقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع

٤ كالالوان والاضواء وقد يبصر بتوسطهما غيرهما بل غير الكيفيات من الاوضاع والمقادير ومايتصل بها وههنا مباحث متن

٢ للون طرفان هما البياض والسواد المتضادان وبينهما وسائط وهى انواع متباينة بل متضادة ان لم تشترط غاية الخلاف متن

٨ ان النوع ليس هو البياض مثلا بل البياضات التى تحته مثل بياض الثلج وبياض العاج ونحو ذلك وكذا سائر الالوان بل جميع المقولات بالتشكيك حتى ان النوع من الملموسات هى الحرارة المخصوصة ومن المبصرات الضوء المخصوص لامطلق الحرارة والضوء نعم قديكون لجملة جملة من الانواع عارض خاص له اسم خاص كما فى الالوان وقد لايكون كما فى الاضواء وبنى ذلك على امتناع التفاوت فى الماهية وذاتياتها لان مابه التفاوت ان لم يدخل فيهما فذاك والا فلا اشتراك ونوقض بالعارض واجيب بانه وان لم يدخل فيه فقد دخل فى ماهية المعروض الاشد وفيه نظر وبالجملة فعدم دخول مابه التفاوت فيما فيه التفاوت اما ان يمنع التفاوت فيتم النقض اولا فلا يتم الدليل ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفى التشكيك والاشتداد وبعضهم الى اثباته فى الماهية وذاتياتها حتى جعل الماهية الخطية فى الخط الاطول اكمل وفى الاقصر انقص متن

تفاوت الماهية وذلك انه لما جاز التفاوت فى العارض باعتبار امر خارج عنه داخل فى ماهية بعض المعروضات فلم لايجوز فى الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل فى هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار اوجنسا لها وتكون الخصوصية التى فى نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا فى هوية نور الشمس على هذا القياس وتوجيه المنع انالانم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية فى الكل على السواء وانما يلزم لولم يكن ذلك زيادة من جنس الماهية واذا تحققت فلاعبرة بكونه داخلا فى ماهية المعروض حتى لوفرضنا الخصوصية التى فى نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التى فى نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الازيادة نور وبياض وحرارة ولايمتنع مثل ذلك فى الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذى به التفاوت فى المعنى المشترك الذى فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شئ من المفهومات فى افراده سواء كان عارضا لها اوذاتيا وهومعنى النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفى التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت فى الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت فى الماهية الخطية وانها فى الاطول اكمل وفى الاقصر انقص لان الزيادة التى فى الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا فى ماهيته وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عنه المعنى المشترك داخلا فى ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا فى مجرد هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لايتم حينئذ فى اجزاء الماهية لجواز ان يكون مابه يتفاوت الجنس خارجا عنه داخلا فى ماهية بعض انواعه (قال المبحث الثانى ٤) زعم بعضهم انه لاحقيقة للون اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما فى الثلج فانه لاسبب هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء فى اجزاء صغار جمدية شفافة وكذا فى زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافى والسواد يتخيل من عدم غور الضوء فى الجسم لكثافته واندماج اجزائه وباقى الالوان تتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء وقد يسند السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلايكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولهذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات متحققة لامتخيلة وظهورها فى الصور المذكورة بالاسباب المذكورة ولاينافى تحققها ولاحدوثها باسباب اخر على ما قال ابن سينا انه لاشك فى ان اختلاط الهواء بالشف سبب لظهور اللون الابيض ولكنا ندعى ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما فى البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية منه ولهذا صار اثقل وكما فى الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل فى غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج فى ماء طبخ فيه القلى ويبالغ فى تصفيته ثم يخلط الماآن فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ويصير فى غاية البياض ثم يجف وماذاك بحدوث تفرق فى شفاف ونفوذ هواء فيه فانه كان متفرقا منحلا فى الخل ولالتقارب اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض لان حدة ماء القلى بالتفريق اولى بل ذلك على سبيل الاستحالة وكما فى الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولايبيض بالسحق والتصول مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر فظهر ان ابن سينا لم ينكر حصول البياض فى الثلج وزبد الماء ومسحوق البلور والزجاج ونحو ذلك مما لاسبب فيه سوى مخالطة الهواء بالمشف بل ادعى حصوله باسباب اخر بعد ما كان لايعلم حصوله الابهذا السبب على ما قال فى موضع من الشفاء لااعلم

٤ من الناس من زعم انه لاحقيقة للون وانما يتخيل البياض من مخالطة الضوء للاجسام الشفافة كما فى الثلج والزبد ومسحوق البلور والزجاج والسواد من عدم غور الضوء فى الجسم ولهذا ينسب الى الماء حيث يخرج الهواء ولايكمل نفوذ الضوء على ما يشاهد فى الثوب المبلول والبواقى من اختلاف الامرين والحق ان هذا بعض اسباب الحصول على ما قال ابن سينا لانشك فى حدوث البياض بما ذكر لكنا ندعى حدوثه بغيره كما فى البيض المسلوق ولبن العذراء والجص واقتصر بعضهم على نفى البياض لما انه ينسلخ ويقبل محله الالوان بخلاف السواد وضعفه ظاهر متن

هل يحصل البياض بسبب اخرام لاوكان صاحب المواقف فهم وحاشاه عن سوء الفهم من بعض عبارات الشفاء حيث يقول وفي بيان سبب البياض في الصور المذكورة ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض ولرؤية لون هو البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبه الى السفسطة ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الانجاء من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ماتركب عنه الالوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض ولم يكن البياض الا بمخالطة الهواء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد وان وقع فيه اختلاف فبالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لوكان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف بغيره لوجب ان لاينعكس من الاحمر والاخضر الا البياض لان السواد لاينعكس بحكم التجربة ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لايجب ان يكون هو التركب من السواد والبياض اظهر من دلالته على ان سبب البياض لايجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمتين نظرا لجواز ان يقع تركب السواد والبياض على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وقد اقتصر بعضهم على نفي البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ ويقبل محله الالوان بخلاف السواد ورد بعد ثبوت الامرين بانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب التخيلي لايقال البياض يقبل محله جميع الالوان وكل ما يقبل الشئ فهو عار عنه ضرورة تنافي القبول والفعل لانا نجيب بمنع الصغرى فانه انما يقبل ماسوى البياض الذى فيه فلايلزم الاعراؤه عنه وان اريد بالقبول معنى الامكان بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظاهر وقد يقال لوكان القابل للشئ واجب العراء عنه لكان ممتنع الاتصاف به وهو باطل وليس بشئ لان القضية مشروطة فلايلزم الامتناع الاتصاف مادام قابلا وهو حق (قال وقيل ٢) القائلون بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب لما نشاهد من ان البياض والسواد ان اختلطا وحدهما حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوأ كما في الغمامة التي تشرق عليها الشمس والدخان الذى يخالطه النار فان كان السواد غالبا حصلت الحمرة وان اشتدت الغلبة حصلت القتمة وان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصفرة اذا خالطها سواد مشرق حصلت الخضرة ثم ان الخضرة اذا انضم اليها سواد اخر حصلت الكراثية واذا انضم اليها بياض حصلت الزنجارية ثم الكراثية ان خالطها سواد وقليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خالطها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا القياس ومنهم من زعم ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولايخفى انهما انما يفيدان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لايحصل الامن هذا التركيب ولايكون حقيقة مفردة فلا (قال المبحث الثالث الضوء ٦) غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه كيفية لايتوقف الابصار بها على الابصار بشئ آخر تعريف بالاخفى وكان المراد التنبيه على بعض الخواص والضوء ان كان من ذات المحل بان لايكون فائضا عليه من مقابلة جسم آخر مضئ فذاتي كما للشمس ويسمى ضياء والا فعرضي كما للقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى وهو الذى جعل الشمس ضياء اى ذات ضياء والقمر نورا اى ذا نور والعرضي ان كان حصوله من مقابلة المضئ لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه

٢ الاصل هو البياض والسواد وقيل والحمرة والصفرة والخضرة ايضا والبواقي بالتركيب تعويلا على مشاهدة ذلك في بعض الصور ولايخفى انها لاتفيد الحكم الكلي متن

٦ ذاتي ان كان من ذات المحل كما للشمس ويسمى ضياء والا فعرضي كما للقمر ويسمى نورا وهو ان حصل من المضئ لذاته فاول كضوء مايقابل الشمس والا فثان وثالث وهلم جرا كضوء وجه الارض قبيل الطلوع وضوء داخل البيت من الدار وهكذا الى ان ينعدم وهو الظلمة فهي عدم ملكة له لاكيفية وجودية ولالكان مانعا الجالس في الغار من ابصار الخارج كالعكس للقطع بعدم الفرق في الحائل بين مايحيط بالرائي او بالمرئي وليست عدما صرفا لتنافي المجعولية المستفادة من قوله تعالى وجعل الظلمات والنور متن

الارض المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس وكضوء داخل البيت الذي في الدار من مقابلة هواء الدار المضيء من مقابلة الهواء المقابل للشمس اولهواء اخر يقابلها فهو الضوء الثاني والثالث وهلم جرا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم وهو الظلمة اعني عدم الضوء عما من شانه فهو عدم ملكة للضوء لاكيفية وجودية على ماذهب اليه البعض والالكان مانعا الجالس في الغار من ابصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما انه مانع له من ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرأي والمرئي او متوسطا بينهما ورعا منع ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار لكنه لايتأتى على قولهم الظلمة كيفية مانعة من الابصار تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لايكون الاموجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى فانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف (قال وانهم ترددا ٨) لاخلاف بين المحققين من الحكماء في اضاءة الهواء وانما الخلاف في ان محل الضوء هو نفس الهواء الصرف او مايخالطه من الاجزاء البخارية او الدخانية اونحو ذلك احتج الاولون بمايشاهد من الهواء المضيء في افق المشرق وقت الصباح وبانه لو لم يكن مضيأ لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التي في الجهة المخالفة للشمس اذ لامانع سوى انفعال الحس عن ضوء اقوى وضعفهما ظاهر لان الكلام في الهواء الصرف والاقرب ماذكره الامام وهو ان اضاءة الهواء لو كان بسبب مخالطة الاجزاء لكان الهواء كلما كان اصفى كان اقل ضوأ وكلما كان اكدر واغلظ فاكثر والامر بالعكس وفيه ايضا ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص اذ تجاوزته اخذ الضوء في النقصان وحاصله انه يجوز ان يضره الافراط كما يضره التفريط تمسك الاخرون بانه لو تكيف بالضوء لوجب ان يحس به مضيأ كالجدار واللازم باطل لان الهواء غير مرئي وردبمنع الملازمة اذ من شرائط الرؤية اللون ولالون للهواء الصرف (قال واما الظل فهو ما يحصل ٦) اي الضوء الحاصل من الهواء المضيء بالمضيء بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وقد يفسر بالضوء المستفاد والمضيء بالغير ولاخفاء في صدقه على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس بظل وفاقا وماذكر في المواقف من ان مراتب الظل تختلف قوة وضعفا بحسب اختلاف الاسباب والمعدات كما يشاهد في اختلاف ضوء البيت بحسب كبر الكوة وصغرها حتى انه ينقسم الى مالانهاية له انقسام الكوة فبنى على ماراه الحكماء من عدم تناهي انقسامات الاجسام والمقادير ومايتبعها وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى مالانهاية له ولو بالفرض والوهم وماتقرر من ان المحصور بين حاصرين لايكون الامتناهيا فمعناه بحسب الكمية الاتصالية او الانفصالية لابحسب قبول الانقسام (قال واذا كان ٤) قد يشاهد للضوء ترقرق وتلألؤ على الجسم حتى كأنه شيء يفيض منه ويضطرب مجيئا وذهابا بحيث يكاد يستره فان كان ذاتيا كالشمس سمي شعاعا وان كان عرضيا كالمرآة سمي بريقا (قال المبحث الرابع ٣) زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحل واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى مكان كما يشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء والحركة وهم ويدل

٨ في ان المضيء فيما يشاهد من الهواء هو الهواء الصرف او مايخالطه من الاجزاء متن

٦ من الهواء المقابل للمضيء بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وتفسيره بالمستفاد من المضيء بالغير ليس بمطرد لتناوله ماهو من مقابلة القمر متن

٤ للضوء ترقرق على الجسم حتى كأنه يفيض منه ويكاد يستره ويسمى الذاتي شعاعا كما للشمس والعرضي بريقا كما للمرآة متن

٣ لماكان حدوث الضوء في المستضيء قد يكون من مضيء عال او متحرك اومتوسط بينه وبين المضيء بالذات توهم ان الضوء نفسه يتحرك انحدارا اوانتقالا وانه كاسافه واجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء ويبطله انه لايعقل الحركة بالطبع الى جهات مختلفة ولاالحركة في لحظة من فلك الشمس الى الارض مع خرق للافلاك ولا كون ما وراء الجسم المحسوس اظهر للباصرة السليمة متن

على بطلان هذا الرأى وجوه الاول انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى العلو والسفل الثانى انه لو كان جسما لامتنع حركته فى لحظة من فلك الشمس الى الارض مع خرق الافلاك التى تحته الثالث انه لو كان جسما ولا خفاء فى انه محسوس بالبصر لكان ساترا الجسم الذى يحيط به الضوء فكان الاكثر ضوأ اشد استتارا والواقع خلافه ولو سلم عدم لزوم الاستتار فلا خفاء فى انه مرئى حائل فى الجملة فيلزم ان يكون الاكثر ضوأ اقل ظهورا واصعب رؤية لا ان يكون اعون على ادراك الباصرة السليمة نعم ربما يستعان بالحائل على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف فى الباصرة بحيث يحتاج الى مايجمع القوة وقد يجاب بان ذلك انما هو شان الاجسام الكثيفة لا الشفافة واما هذا النوع من الاجسام فاحاطته بالمرئى شرط للرؤية (قال المبحث الخامس٢) الحق ان الضوء كيفية مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون على مايراه بعض الحكماء وانه شرط لرؤية اللون لا لوجوده على مايراه ابن سينا ولا تمسك لهما يعتد به فيما ادعيا كيف وانه قريب من انكار الضروريات وما ذكره الامام الرازى من ان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية توقف السبق فممنوع او المعية فغير محال على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما فى البلور المرئى بالليل (قال النوع الثالث ٩) من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهى الاصوات والحروف والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما تورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث فى الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع الذى هو امساس عنيف والقلع الذى هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما فى قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة مشبهة بتموج الماء تحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس التموج او نفس القرع والقلع على ما توهمه بعضهم بناء على اشتباه الشئ بسببه القريب او البعيد لان التموج والقرع والقلع ليست من المسموعات قطعا بل ربما يدرك الاول باللمس والاخران بالبصر وقد يتوهم انه لا وجود للصوت فى الخارج وانما يحدث فى الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل على بطلان ذلك بانه لو لم يوجد الا فى الحس لما ادرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له فى مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجئ منها ويميز القريب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا فى الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التى على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويجئ الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف من اليمين ولو صح الثانى لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوى والقريب الضعيف وظن فى الصوتين المتساويين فى القرب والبعد المختلفين بالقوة والضعف انهما مختلفان فى القرب والبعد وليس كذلك واهم تردد فى مقام آخر وهو انه اذا وصل الهواء المتموج الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج ايضا والحق هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت وحده من القرب والبعد فانه لو لم يقع الاحساس به الا من حيث انه

٢ الضوء مغاير للون فى الحقيقة وشرط له فى صحة الرؤية اما الاول فبشهادة الحس وتضاد الالوان دون الاضواء وافتراقهما فى الوجود كما فى الاسود اللامضئ والبلور المرئى فى الليل ضوءه دون لونه واما الثانى فلانه لا يرى فى الظلمة عند تحقق الشرائط مع القطع بوجوده وذهب بعضهم الى ان الضوء ظهور اللون فالظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط هو الظل ويختلف مراتبه باختلاف مراتب القرب من الطرف ولا تمسك لهم يعتد به وذهب ابن سينا الى ان الضوء شرط وجود اللون لان عدم رؤيته فى الظلمة انما هو لعدمه لا لكون الهواء المظلم عائقا عن الابصار بدليل ان الجالس فى الغار يبصر الخارج حول النار ورد بانه لانتفاء شرط الرؤية وهو الضوء المحيط بالمرئى وقال الامام الرازى قبول الضوء مشروط بوجود اللون فاشتراطه بوجود الضوء دور وهو ضعيف لانه دور معية متن

٩ المسموعات وفيه بحثان البحث الاول الصوت عندنا بمحض خلق الله تعالى كسائر الحوادث وعند الفلاسفة كيفية تحدث فى الهواء بالتموج المعلول للقرع او القلع لا نفس التموج او القرع والقلع على ما ظن لانها ليست مسموعة ويدل على وجوده فى الخارج وتعلق الاحساس به هنالك ايضا ادراك جهته والتمييز بين قريبه وبعيده وليس ذلك لمجئ الهواء القارع من تلك الجهة او لقوة القرع القريب وضعف البعيد والا لما ادرك كونه من الجانب المخالف للاذن السامعة ولما ميز بين القوى البعيد والضعيف القريب متن

في الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدأ حدوث الصوت او وسطه لم يكن
عند الحس فرق بين هذا وبين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ اصلا فلم يعرف جهته ولا قربه
او بعده كما ان اللمس لما لم يدرك الملموس الا من حيث انتهى اليه لا من حيث انه في اول المسافة لم يميز
بين وروده من اليمين او اليسار ومن القريب او البعيد فظهر ان في معرفة جهة الصوت وحده
من القرب والبعد دلالة على مطلوبين من جهة انها تدل على ان القائم بالهواء الخارج
من الصماخ ايضا مسموع وذلك يدل على انه هناك موجود وهذا ما قال الامام ان التميز بين الجهات
والقرب والبعد من الاصوات لما كان حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هي ولا يمكننا ان
ندركها حيث هي الا وهي موجودة خارج الصماخ بما اورد من الاشكال وهو ان المدرك بالسمع لما لم يكن
الا الصوت دون الجهة لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له بل مدركه الصوت الذي في
تلك الجهة لا من حيث هو في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا لا يختلف باختلاف الجهات
فكيف يوجب ادراك الجهة ليس بشيء لانهم لا يجعلون كون الصوت في تلك الجهة مدركا بالسمع
الا بمعنى انا نعرف بسماع الصوت في تلك الجهة انه هناك كما نعرف بذوق الحلاوة او بشم الرائحة من هذا
الجسم انهما منه وان لم يكن الجسم من المذوقات او المشمومات واما السبب في ذلك فحاصل ما ذكروا فيه
انا بعد ما ادركنا الصوت عند الصماخ نتتبعه بالمنافية ادى ادراكنا من الذي يصل الينا الى ما قبله
فما قبله من جهة ومبدأ وروده فان كان بقي منه شيء متأديا ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وح يدرك
الوارد ومورده وما بقي منه موجود او جهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها
ولذلك يدرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى لو لم يبق في المسافة اثر ينتهي بنا الى المبدأ
لم يعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي (قال ويدل على كون ادراكه بوصول الهواء ٣) رأى الفلاسفة
انه اذا وجد سبب الصوت في موضع تكيف هواء ذلك الموضع بذلك الصوت ثم المجاور فالمجاور
في جميع الجهات الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه ولا يسمعه الا المسامع التي تقع في تلك
المسافة ويصل اليها ذلك الهواء وتمسكوا بوجوه الاول ان الصوت يميل مع هبوب الريح ولا يسمعه
من كان الهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه فلو لم يكن الهواء حاملا له ولم يتوقف
السماع على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك الثاني ان من وضع طرف انبوبة في فمه وطرفها
الآخر في صماخ انسان وتكلم منها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين
وما ذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء الحامل للصوت الى اصمختهم الثالث انا نرى سبب الصوت
كضرب الفأس على الخشبة مثلا ويتأخر سماع الصوت عنه زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة
قربا وبعدا فلولا ان السماع يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك واجيب عن الكل بان غايتها
الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية فيجوز ان يكون ميل الصوت مع الرياح واختصاص صاحب
الانبوبة بالسماع وتأخر السماع عن ضرب الفأس بسبب آخر فلا يدل على توقف السماع
على وصول هواء حامل للصوت والحق ان هذه امارات ربما تفيد اليقين الحدسي للناظر وان لم تقم
حجة على المناظر واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء الحامل بوجوه الاول
انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت وحده من القرب والبعد لان الواصل لا يكون الا في الصماخ
والجواب ما سبق من ان المدرك الموقوف ادراكه على وصول الهواء ليس هو القائم بالهواء الواصل
فقط كما في اللمس بل البعيد ايضا كما في الابصار الثاني انا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح
يميل عن جهتنا الى خلافها والجواب ان ذلك انما يكون عند امكان الوصول في الجملة وان لم يكن
على وجهه ولذا لا يخلو عن تشويش السماع الثالث انا نسمع صوت من يحول بيننا وبينه جدار
صلب مع القطع بامتناع نفوذ الهواء في المنافذ من غير ان يزول عنه ذلك الشكل الذي

٣ الحامل له الى الصماخ انه يميل مع الرياح وان من تكلم في طرف انبوبة طرفها الآخر على اذن واحد من القوم ينفرد هو بسماعه وانه يتأخر بحسب الزمان عن مشاهدة سببه كضرب الفأس من بعيد وامثال هذه امارات لا يستبعد افادتها اليقين الحدسي وان لم تقم حجة على الغير الا انه او استبعد قيام امثال تلك الكيفية بجميع اجزاء الهواء وبقاؤها على هيئاتها مع هبوب الرياح والنفوذ في المنافذ من صلب الاجسام لم يكن بعيدا وكذا رجوعه عن مصادمة الجسم الاملس على ما زعموا في الصدى سواء جعل الواصل نفس الهواء الراجع او آخر متكيفا بكيفية على ما هو الظاهر
متن

هو اضعف واسرع زوالا من الرقم على الماء وقد صار مثلا في عدم البقاء واجيب بانه اذا لم يكن للحائل منافذ اصلا ولا يكون هناك طريق آخر للهواء فلا نسلم السماع الا يرى انه كلما كانت المنافذ اقل كان السماع اضعف واما بقاء الشكل فان اريد به حقيقة الشكل الذي يعرض للهواء فيصير سببا لحدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى بقائه لانه من المعدات وان اريد به تلك الكيفية المسماة عنه المسمى بالصوت والحرف فلا استحالة بل لا استبعاد في بقائه مع النفوذ في المضايق والحق ان قيام تلك الكيفية المخصوصة الغير القارة لكل جزء من اجزاء الهواء بدليل ادراك كل من في تلك المسافة يسمعها وبقاء اجزاء الهواء مع فرط لطافتها على تلك الهيئة والكيفية مع هبوب الرياح ومع النفوذ في منافذ الاجسام الصلبة مستبعد جدا وابعد منه حديث الصدى وهو ان الهواء ذا تموج وقاومه جسم املس كجبل او جدار بحيث يرد ذلك المتموج الى خلف على هيئته كما في الكرة المرمية الى الحائط المقاوم لها حدث من ذلك صوت هو الصدى وترددوا في ان حدوثه من تموج الهواء الاول الراجع على هيئته او من تموج هواء آخر بيننا وبين المقاوم متكيف بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الاشبه وكيف ما كان فبقاء الهواء على كيفيته التي لا استقرار لها مع مصادمة الجسم الصلب ثم رجوعه على هيئته واحداثه وكيفيته فيما يجاوره وزواله بمجرد الوصول الى الصماخ من المستبعدات التي تكاد تلحق بالمحالات (قال المبحث الثاني قد تعرض للصوت كيفية بها ٣) يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة في عبارة ابن سينا وذلك الصوت المعروض في عبارة جمع من المحققين ومجموع العارض والمعروض في عبارة البعض وكانه اشبه بالحق وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن في صوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لانها ليست بمسموعة الا ان في كونها من الكيفيات نظرا فالاولى انه احتراز عن مثل الغنة والبحوحة بقي النظر في دلالة قولنا تميزا في المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا وفي ان الحدة والثقل من المسموعات بخلاف الغنة والبحوحة والحق ان معنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرها فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس وما وقع في الطوالع من ان الحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن البعض في الثقل والخفة كلام لا يعقل له معنى وكانه جعل قوله في الثقل متعلقا بمحذوف اي عن البعض المماثل له في الثقل واراد بالخفة الحدة وترك قيد التميز في المسموع لشهرته وكفى بهذا اختلالا والحق ان تعريف الحرف بما ذكر تعريف بالاخفى وكان المقصود مزيد تفصيل الماهية واوضحه عند العقل وتنبيه على خصوصياتها (قال وينقسم الى صامت ومصوت ٢) الحركات الثلث تعد عندهم في الحروف وتسمى المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها اعني الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء من الكسرة تسمى المصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المد لانها كانها امدات للحركات وما سوى المصوتة تسمى صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان او الساكنتان اذ لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة واما الالف فلا يكون الا مصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم وليس المراد بالحركة والسكون ههنا ما هو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف في امتناع الابتداء بالصوت وانما الخلاف في ان ذلك بسكونه حتى يمتنع

٣ يتميز عما يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع وهو الحرف متن

٢ مقصور هي الحركات وممدود هي المدات ومعنى الحركة ههنا الكيفية الحاصلة من امالة مخرج الحرف الى مخرج احدى المدات فالى الواو ضمة والى الالف فتحة والى الياء كسرة وامتناع الابتداء بالمصوت اما لسكونه للقطع بامكان الابتداء بالساكن وان لم يجز استعماله في بعض اللغات كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصامت لا المقصور في الالة وينقسم ايضا الى آني كالطاء وزماني كالفاء متن

الابتداء بالساكن الصامت ايضا اولذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تجانسها
فلا يتصور الاحيث يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد
من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا فى لغة العرب كالوقف على المتحرك والجمع
بين الساكنين من الصوامت الا فى الوقف مثل زيد وعمرو واذا كان الصامت الاول حرف لين والثانى
مدغما نحو خويصة فانه جائز كما اذا كان الاول مصوتا نحو دابة وعدم قدرة البعض على الابتداء
بالساكن لا يدل على امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف فان ذلك لقصور فى الآلة والاستدلال
على الامكان بان المصوت اينما كان مشروط بالصامت فلو كان الصامت مشروطا به فى بعض
المواضع كالابتداء لزم الدور ليس بشئ لان المصوت مشروط بان يسبقه صامت والصامت
فى الابتداء مشروط بان يلحقه مصوت مقصور فيكونان معا ولا استحالة فيه فقوله وينقسم اى الحرف
باعتبار اخر الى آنى وزمانى لانه ان امكن تمديده كالفاء فزمانى وان لم يمكن كالطاء فآنى وهو انما يوجد
فى اول زمان ارسال النفس كما فى طلع اوفى آخر زمان حبسه كما فى غلط ومايقع فى وسط الكلمة
مثل بطل يحتمل الامرين وعروض الآنى للصوت يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط ومن الآنى
مايشبه كالحاء والخاء ونحوهما مما لا يمكن تمديده لكن تجتمع عند التلفظ بواحد منها افراد متماثلة
ولا يشعر الحس بامتياز زمان بعضها عن بعض فيظن حرفا واحدا (قال وانى متماثل ٣) يريد
ان الحروف التسعة والعشرين الواقعة فى لغة العرب وما سواها مما يقع فى بعض اللغات انواع
مختلفة بالماهية وقد يختلف افراد كل منها بعوارض مشخصة كالباء الساكنة التى يتلفظ بها زيد الآن
او فى وقت آخر او يتلفظ بها عمرو او غير مشخصة كالباء الساكنة او المتحركة بالفتحة او الضمة
او الكسرة فمع قطع النظر عن اللافظ تكون افراد النوع الواحد اما متحدة فى السكون والحركة
كالبائين الساكنتين او المتحركتين بالفتحة او الضمة او الكسرة واما مختلفة كالباء الساكنة والمتحركة
والمفتوحة والمضمومة وهذا هو المعنى بالتماثل والاختلاف بحسب العارض وبهذا يندفع مايقال
انه ان اريد بالتماثل الاتحاد فى الحقيقة على ما هو المصطلح لم يكن المختلف بالعارض مقابلا للمتماثل
وان اريد الاتحاد فى العارض ايضا كانت الباآن الساكنتان من قبيل المختلفة ضرورة انه لا يتصور
التعدد بدون اختلاف ولو بعارض (قال والصامت مع المصوت ٦) قد اشتبه على بعض المتأخرين
معنى المقطع مع اشتهاره فيما بين القوم فاوردنا فى ذلك ما صرح به الفارابى وابن سينا والامام
وغيرهم وهو ان الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل ل بالفتح او الضمة
او الكسر ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا مثل لا ولو ولى وقد يقال المقطع الممدود
لمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل وبع لمماثلته المقطع الممدود فى الوزن فان قيل
لا حاجة الى هذا التفصيل فان المقطع الممدود ليس الا مقطعا مقصورا مع ساكن بعده سواء كان
مصوتا مثل لا او صامتا مثل هل ولهذا يقال ان المقطع حرف مع حركة او حرف متحرك
مع ساكن بعده والاول المقصور والثانى الممدود قلنا المقطع الممدود بالاعتبار الثانى صامتان هما
الهاء واللام فى هل بينهما مصوت مقصور هو فتحة الهاء وبالاعتبار الاول مجرد صامت ومصوت
ممدود ليس بينهما مصوت مقصور على ما يراه اهل العربية من ان لا لام والف بينهما فتحة
وذلك لان المصوت الممدود ليس الا اشباعا للمصوت المقصور فيكون المقصور مندرجا فى الممدود
جزأ منه وهذا ما يقال ان الحركات ابعاض حروف المد فلا يكون لا الا صامتا مع مصوت
ممدود (قال ويتألف من الحرف الكلام ٣) ويفسر بالمنتظم من الحروف المسموعة المتميزة ويحترز
بالمسموعة عن المكتوبة والمتخيلة وبالمتميزة عن اصوات الطيور والكلام ينقسم الى المهمل
والموضوع والموضوع الى المفرد والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى التام

٣ كالبائين الساكنين ويختلف بالذات كالباء والتاء او بالعرض كبائين متحرك وساكن او مضموم ومفتوح متن

٦ المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل ل ومع الممدود مقطعا ممدودا مثل لا وقد يقال لمقطع مقصور مع ساكن بعده مثل هل فهو صامتان بينهما مصوت مقصور بخلاف لا فانه صامت ومصوت ممدود فقط ليس بينهما مصوت مقصور على ما هو اعتبار العربية وذلك لان المصوت الممدود ليس الا اشباعا للمقصور فهو مندرج فيه جزء منه متن

٣ المنقسم الى المفرد والمركب باقسامهما ويسمى اللفظ ايضا وقد يخص الكلام بما يفيد ولو كان مقطعا مثل ق وقى واللفظ بما تألف من المقاطع وبهذا يقع فى مقابلة الحرف والمقطع حيث يقال اجزاء المركب الفاظ او حروف او مقاطع متن

الذي يصح السكوت عليه والى غير التام واللفظ اعم من الحروف والكلام وقد يخص الكلام باللفظ المفيد بمعنى دلالته على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت انشائية مثل قم وهل زيد قائم ولعل زيدا قائم ونحو ذلك او اخبارية مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ مقطعا مقصورا مثل ق او ممدودا مثل في وقو او مركبا من المقاطع كما ذكر وقد يخص اللفظ بما يتألف من المقاطع فيقابله الحرف والمقطع ولذا يقال اجزاء المركب الفاظ او حروف او مقاطع فزيد قائم من لفظين وياذا من مقطعين ويا زيد من مقطع ولفظ دري في امر المخاطبة من مقطع وحرف وارضي واخشوا من لفظ وحرف ويشكل بمثل قي وقو فان كلا منهما مقطع ممدود فقط الا ان يقال انه من حرفين صامت ومصوت واما مثل ق فمن مقطع مقصور ولفظ هو الضمير المستتر اعني انت وهذا بخلاف قي وقو فان كلا من الياء والواو اسم ولا مستتر هناك (قال وزعم الفارابي ٣) ان القول من مقولة الكم وان الكم المنفصل ايضا ينقسم الى قار هو العدد وغير قار هو القول واحتج بانه ذو جزء يقدر بجزئه وكل ما هو كذلك فهو كم وفاقا بيان الصغرى ان اجزاء الاقاويل مقاطع مقصورة او ممدودة يقع فيها التركيب بان يردف من مقصور بممدود مثل علي او بالعكس مثل كان ثم تركب هذه المقاطع مرة اخرى فيحدث اشياء اعظم مما تقدم فاصغر ما تتقدر به الالفاظ هي المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة واكلها ما ذكر فيه المقصور اولا ثم اردف بالممدود والقول ربما يتقدر بواحد منها وربما يحتاج الى ان يقدر باثنين او اكثر كسائر المقادير فان منها ما يقدره ذراع فيعرفه ومنها ما يحتاج الى ذراعين واكثر واجيب بمنع الكبرى وانما ذلك اذا كان التقدر لذاته وههنا انما عرض للقول خاصية الكم من جهة الكثرة التي فيه كما ان الجسم يتقدر بالذراع ونحوه لما فيه من الكم المتصل (قال النوع الرابع المذوقات ٢) المشهور ان اصول الطعوم اي بسائطها تسعة حاصلة من ضرب احوال ثلثة للفاعل هي الحرارة والبرودة والاعتدال بينهما في احوال ثلث للقابل هي اللطافة والكثافة والاعتدال بينهما وبيان انية ما ذكر من التأثيرات ولميتها مذكور في المطولات ثم يتركب من التسعة طعوم لا تحصى مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفا وامتزاج شيء من الكيفيات اللمسية بها بحيث لا تتميز في الحس وهذه المركبات قد يكون لها اسماء كالبشاعة المركب من المرارة والقبض كما في الحضض بضم الضاد الاول نوع من الدواء هو عصارة شجرة تسمى فيلزهرج وكالزعوقة المركب من المرارة والملوحة كما في السبخة وقد لا يكون كالحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة في الهندبا والمرارة والحرافة والقبض في الباذنجان والفرق بين القبض والعفوصة ان القابض يقبض ظاهر اللسان والمفص ظاهره وباطنه والتفاهة المعدودة في الطعوم هي مثل ما في اللحم والخبز وقد يقال التفه لما لا طعم له اصلا كالبسائط ولما لا يحس بطعمه لانه لا يتحلل منه شيء يخالط الرطوبة اللعابية الا بالحيلة كالحديد وما قيل ان هذا هو الذي يعد في الطعوم يبطله ما قالوا ان طعم الهندبا مركب من المرارة والتفاهة لا مرارة محضة (قال النوع الخامس المشمومات ٧) وليس فيها محل بحث واعلم انهم وان اجروا هذه الاوصاف اعني المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات على الانواع الخمسة من الكيفيات بل جعلوها بمنزلة الاسماء لها فهي بحسب اللغة متفاوتة في الوقوع على الكيفية او على المحل او عليهما جميعا وفي كون مصادرها موضوعة لذلك النوع من الادراك كالابصار والسماع او لما يفضي اليه كالبواقي ومن ههنا يقال ابصرت الورد وحمرته وسمعت الصوت لا مصوته ولمست الحرير لا لينه وذقت الطعام وحلاوته وشممت العنبر ورائحته (قال القسم الثاني ٤) اي من الاقسام الاربعة للكيف الكيفيات المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها انما تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات

٣ ان اللفظ من قبيل الكم وهو ما يمكن ان يقدر جميعه بجزء منه اذ كل لفظ مقدر بمقطع مقصورا وممدودا وبما تركب منهما ورد بانه بالعرض كالجسم متن

٢ وهي الطعوم واصولها تسعة لان الحار يفعل في اللطيف حرافة وفي الكثيف مرارة وفي المعتدل ملوحة والبارد في اللطيف حموضة وفي الكثيف عفوصة وفي المعتدل قبضا والمعتدل في اللطيف دسومة وفي الكثيف حلاوة وفي المعتدل تفاهة ثم يتركب منها انواع لا تحصى متن

٧ وهي الروايح ولا اسماء لانواعها الا من جهة الملايمة والمنافرة كرائحة طيبة ومنتنة او المجاورة كرائحة حلوة او الاضافة كرائحة المسك متن

٤ الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية وهي مع الرسوخ تسمى ملكة وبدونه حالا متن

والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب تعالى وغيره على ان القائلين بثبوت صفة الحيوة والعلم والقدرة ونحوها للواجب لا يجعلونها من جنس الكيفيات والاعراض ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة والا فحالا فالتمايز بينهما قد لا يكون الا بعارض بان تكون الصفة حالا ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا ومثل ذلك وان كان سبق الى الوهم ويقع فى بعض العبارات انه هو ذلك الشخص بعينه فليس كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتغاير العوارض المشخصة (قال فمنها الحيوة ٦) سيجيء معنى الحيوة فى حق الله تعالى واما حيوة الحى من الاجسام فقد اختلفت العبارات فى تفسيرها لا من جهة اختلاف فى حقيقتها بل من جهة تعسر الاطلاع عليها والتعبير عنها الا باعتبار اللوازم والآثار فقيل هى صفة تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج والقيد الاخير للتحقيق على ما هو رأى البعض لا للاحتراز وقيل قوة هى مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول ليتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اى المدركة والمحركة على ما سيجيء تفصيلها ومعنى اعتدال النوع هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالا نوعيا والثانى صنفيا والثالث شخصيا ولهذا زيادة تفصيل وتحقيق يذكر فى بحث المزاج فاذا حصل فى المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعثت عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فتكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة الحس والحركة فتغايرهما بالضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها فى النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية فى النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة القوة الحس والحركة والقوة التغذية الحيوانية بانها موجودة فى العضو المفلوج للحيوان من غير حس وحركة وفى العضو الذابل من غير اغتذاء واعترض الامام بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم التغذية لجواز ان توجد القوة ولا يصدر عنها الاثر المانع من جهة الة بل واجيب بانا نعنى ما يصدر عنه الاثر بالفعل بمعنى انا نريد ان القوة التى تصدر عنها بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة التى يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا تكون هى هى بهذا يشعر كلام تلخيص المحصل وليس معناه ان القوة اسم لما يصدر عنه الاثر بالفعل فانه ظاهر البطلان كيف وهو قد صرح بان فى العضو المفلوج قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم يتجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هى الحيوة وقد يعجز عن البعض دون البعض لخصوصية المانع لكن الحق ان مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة الناصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان (قال وعندنا لا يشترط ٣) ذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيوانى للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى فى البسائط بل فى الجزء الذى لا يتجزأ والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربعة وبالروح الحيوانى جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الاخلاط تنبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن فى عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين وذهب الفلاسفة

٦ وهى فى الشاهد قوة تقتضى الحس والحركة اى تكون مبدأ لقوة الحس والحركة وهذا معنى قولهم قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها سائر القوى اى القوى الحيوانية فتكون غير قوة الحس والحركة لتغاير المبدأ وذى المبدأ وغير قوة التغذية لوجودها فى النبات مع عدم الحيوة ولهذا كان فى العضو المفلوج او الذابل الحيوة بآثارها من غير حس وحركة او اغتذاء متن

٣ اعتدال المزاج ووجود البنية والروح الحيوانى للقطع بامكان ان يخلقهما الله تعالى فى الجزء وخالفت الفلاسفة والمعتزلة تعويلا على ما يشاهد من زوالها بانتقاض البنية وفقد الاعتدال والروح ومنا من استدل على عدم الاشتراط بانها لو اشترط فاما ان يقوم بالجزئين حيوة واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واما ان يقوم بكل جزء حيوة وح فالاشتراط من الجانبين دور ومن جانب واحد ترجيح بلا مرجح ورد بانه قائم بالمجموع على ما سبق ولو سلم فدور معية ولو سلم فعدم المرجح ممنوع غايته عدم الاطلاع عليه متن

وكثير من المعتزلة الى هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعى وبعدم سريان الروح فى العضو لسدة اوشدة ربط يمنع نفوذه ورد بان غايته الدوران وهو لايقتضى الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واحد وقد مر بطلانه واما ان يقوم بكل جزء حيوة وحينئذ اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور اولا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد حقيقة الحيوة لايقال لم لايجوز ان يقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحى هو ذلك البعض لاالبنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذى هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض بمحاين على ما سبق او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير عكس لمرجح يوجد فى الخارج وان لم يطلع عليه لايقال فحينئذ تكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت فى الجزء الآخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لايستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذى به يتحقق البنية (قال واما الموت٢) فزوال الحيوة ومعنى زوال الصفة عدمها عما يتصف بها بالفعل وهذا معنى ماقيل انه عدم الحيوة عما من شانه اى عما يكون من امره وصفته الحيوة بالفعل فيكون عدم ملكة الحيوة كما فى العمى الطارى بعد البصر لا كمطلق العمى ولايلزم كون عدم الحيوة عن الجنين عند استعداده للحيوة موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا وقيل هو كيفية تضاد الحيوة فيكون وجوديا وعلى هذا ينبغى ان يحمل ماذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضى زوال حيوة الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبنى على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التأثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت وقد يستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لايوصف بكونه مخلوقا ويجاب بان المراد بالخلق فى الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودى والعدمى جميعا ولو سلم فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف المضاف وهو كثير فى الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف فى دفع الاحتجاج (قال ومنها٤) اى من الكيفيات النفسانية الادراك وقد سبق نبذ من الكلام فيه والذى استقر عليه رأى المحققين من الفلاسفة ان حقيقة ادراك الشئ حضوره عند العقل اما بنفسه واما بصورته المنتزعة او الحاصلة ابتداء المرتسمة فى العقل الذى هو المدرك او آلته التى بها الادراك وهذا معنى ماقال فى الاشارات ادراك الشئ هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها مابه يدرك على ان المراد بتمثل الحقيقة حضورها بنفسها او بمثالها سواء كان المثال منتزعا من امر خارج او متحصلا ابتداء وسواء كان منطبعا فى ذات المدرك او فى آلته والمراد بالمشاهدة مطلق الحضور وفى قوله يشاهدها مابه يدرك تنبيه على انقسام الادراك الى مايكون بغير آلة فيكون ارتسام الصورة فى ذات المدرك والى مايكون بالة فيكون فى محل الحس كما فى الابصار بحصول الصورة فى الرطوبة الجليدية او فى المجاور كادراك الحس المشترك بحصول الصورة الخيالية فى محل متصل به والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور على ما هو معناها اللغوى لا الابصار وادراك عين الشئ الخارجى على ما هو المتعارف ليلزم فساد التفسير نعم تضمنت العبارة فى جانب الادراك العقلى تكرارا بحسب اللفظ كانه قيل هو حضور عند المدرك حال الحضور عنده لان مابه الادراك العقلى هو ذات المدرك وفى جانب الادراك الحسى تكرارا

٢ فزوال الحيوة اى عدمها عما اتصف بها او كيفية تضادها وكان هذا مراد من قال انه فعل من الله تعالى او من الملك يقتضى زوال حيوة الجسم من غير جرح احترازا عن القتل على ان الفعل بمعنى الاثر اذ التأثير اماتة فعلى الاول معنى خلقه تقديره او خلق اسبابه متن

٤ الادراك وبيانه فى مباحث المبحث الاول لاخفاء انا اذا ادركنا شيئا كان له تميز وظهور عند العقل وليس ذلك بوجوده العينى اذ كثير اما يدرك ولا وجود او يوجد ولا ادراك بل بوجوده العقلى وهو المعنى بالصورة فحقيقة ادراك الشئ حضوره عند العقل متن

بحسب المعنى حتى كان هناك حضوران احدهما عند المدرك والاخر عند الآلة وليس كذلك
بل الحضور عند النفس هو الحضور عند الحس وتحقيق المقام انا اذ ادركنا شيئا فلا خفاء في انه
يحصل لنا حال لم تكن وتكاد تشهد الفطرة بانها بحصول امر لم يكن لا بزوال امر كان وما
ذاك الا تميزا وظهورا لذلك الشئ عند العقل وليس ذلك بوجوده في الخارج اذ كثيرا ما ندرك
ما لا وجود له في الخارج من المعدومات بل الممتنعات وكثيرا ما يوجد الشئ في الخارج ولا يدركه
العقل مع تشوقه اليه بل بوجوده في العقل بمعنى ان يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشئ بحيث
لو وجد في الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها
ووصول النفس اليها ونحو ذلك ولا يفهم من ادراك الشئ سواه والاعتراض بان الادراك صفة
المدرك والحصول ونحوه صفة الصورة مما لا يلتفت اليه عند المحققين سواء جعلنا الادراك
مصدرا بمعنى الفاعل او المفعول واما الاعتراض بان ذكر المدرك وما به يدرك في تعريف الادراك
دور فجوابه ان المراد به الشئ الذي يقال له المدرك وما به الادراك وان لم تعرف حقيقة هذا
الوصف وقد يجاب بان هذا ليس تعريفا للادراك بل تعيينا وتلخيصا للمعنى المسمى بالادراك
الواضح عند العقل (قال اما بحقيقته ٧) اشارة الى ما ذكروا من ان الشئ المدرك اما ان لا يكون
خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها واما ان يكون خارجا وحينئذ فاما ان يكون ماديا
او غير مادي فالاول تكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة في الخارج فيكون
ادراكه دائما والثاني تكون صورة منتزعة عنه والثالث تكون صورة متحصلة في العقل غير
مفتقرة الى الانتزاع من حقيقة خارجية لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه كادراك المفارقات
او لما لا تحقق له ولا حقيقة اصلا كادراك المعدومات واعترض على الاول بوجوه احدها انه يقتضي
ان يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما لدوام الحضور واللازم باطل لان كثيرا من
الصفات مما لا نطلع على انيتها وماهيتها الا بعد النظر والتأمل وانما الكلام في ماهية النفس
ولا يجوز ان يكون هذا ذهولا عن العلم بالعلم لانه ايضا مما يلزم دوامه سيما وهم يقولون ان علمنا
بذاتنا نفس ذاتنا وثانيها ان حصول الشئ للشئ وحضوره عنده يقتضي تغاير الشيئين ضرورة
فيمتنع علم الشئ بنفسه وثالثها ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها
بذلك وهلم جرا لا الى نهاية فيلزم علوم غير متناهية بالفعل واجيب عن الاول بمنع مقدمات
بطلان اللازم وهو مكابرة وعن الاخيرين بان التغاير الاعتباري كاف والاعتبارات العقلية
تنقطع بانقطاع الاعتبار وحاصله ان ليس هناك الا شئ واحد هو ذلك المجرد المدرك وهو ليس
بغائب عن نفسه فمن حيث يعتبر شاهدا يكون عالما ومن حيث يعتبر مشهودا يكون معلوما
ومن حيث يعتبر شهودا يكون علما ومرجعه الى ان وجود الشئ عين حصوله وحضوره لا يزيد عليه
بحسب الخارج (قال ولما بين صورة الشئ ٢) اشارة الى دفع اعتراضات الامام وغيره
منها ان العلم لو كان حصول الصورة المساوية التي ربما تسمى ماهية الشئ لزم من تصور
الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساده
يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما وجوابه ان الحار ما قام به هوية
الحرارة لا صورته وماهيته وكذا جميع الصفات وفرق ما بينهما ظاهر فان الهوية جزئية
محفوفة بالعوارض فاعلة للصفات الخارجية والصورة كلية مجردة لا تلحقها الاحكام ولا يترتب
عليها الاثار وهذا لا ينافي مساواتها للهوية بمعنى انها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت اياها ثم
الماهية والحقيقة كما تطلق على الصورة المعقولة فكذا على الوجود العيني وبهذا الاعتبار يقال
تارة ان المعقول من السماء مساو لماهيتها وتارة انه نفس ماهيتها فضلا عن المساواة وجواب

٧ كادراك النفس ذاتها وصفاتها
فيكون التغاير اعتباريا وهو كاف
كالمعالج يعالج نفسه ومثله العلم بالعلم
فلا يلزم وجود ما لا يتناهى واما بصورته
المنتزعة كما في الماديات او غير المنتزعة
كما في المجردات والمعدومات متن

٢ وهويته من التغاير لم يلزم اتصاف
المدرك بما يدركه من السواد والحرارة
والاستدارة ونحو ذلك على ان حصول
الصورة للنفس ليس كحصول العرض
للجوهر ولهذا لا يلزم من ادراك المعاني
العقلية ايضا كالايمان والكفر والجود
والبخل اتصاف النفس بها وانما
الكلام في عكسه فكيف في مثل
حصول السواد والبياض للجسم ثم
لا يقدح في ذلك ان المبصر هو هذا
السواد لا شبحه والمتعقل هو الانسان
لا صورته وانكم تجعلون الادراك للنفس
او للحس المشترك مع ان الحصول في
الجليدية مثلا وانه ربما يتحقق الحصول
فيها مع عدم الادراك لعدم التفات
النفس ثم الصور العلمية وان كانت
من حيث حصولها في العقل عرضا
لم تناف كون الماهية المعقولة
جوهرا بمعنى انها اذا وجدت في
الخارج كانت لا في موضوع كما انها
تكون جزئيا لقيامها بالنفس الجزئية
وكليا من حيث انتسابها الى الافراد
ونسبة الحصول الى الصورة في العقل
نسبة الوجود الى الماهية في الخارج
فلا زيادة الا باعتبار العقل ومن هنا
قد يجعل العلم نفس الصورة فهي
من حيث ان الحصول نفسها علم
وعرض موجود في الاعيان كسائر
صفات النفس ومن حيث انه زائد
عليها مفهوم ولا تحقق له الا ٤

آخر وهو ان حصول الشيء للشيء يقال لمعان متعددة كحصول المال لصاحبه وبالعكس وحصول السواد للجسم وبالعكس وحصول السرعة الحركة وحصول الصورة للمادة وبالعكس وحصول كل منهما الجسم وبالعكس وحصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس ولزوم الاتصاف انما هو في حصول العرض لمحله ولا كذلك حصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس وهو معلوم لنا بالوجدان ومتحقق كونه حصولا لما وان لم نقدر على التعبير عن خصوصيته بغير كونه ادراكا وعلما وشعورا او احاطة بكنه الشيء او ما يجرى مجرى هذه العبارات وبهذا اعنى لكون الحصول الادراكى مغايرا لحصول العرض للمحل المستلزم للاتصاف لا يلزم من ادراك المعانى التى تكون من صفات النفس كالايمان والكفر والجود والبخل ونحو ذلك اتصاف النفس بها لانتفاء الحصول الاتصافى فكيف يلزم ذلك فيما ليس من شأن النفس الاتصاف بها كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك وانما الكلام فى ان الحصول الاتصافى هل يستلزم الحصول الادراكى حتى يلزم دوام تعقل النفس لصفاتها على مازعموا ثم انهم لم يبينوا ان ذلك مبنى على ان مجرد الحصول الاتصافى كاف فى الادراك النفسى صفاتها او على انه مستلزم للحصول الادراكى والحق ان الكل بوجود غير متأصل هو الصورة وما ذكروا من انه لو كان كذلك لزم فى ادراك النفس لذاتها عدم التميز بين الصورة وذى الصورة واصفاتها اجتماع المثلين مدفوع بما مر من التغاير بين الصورة والهوية وبان التماثل المانع من الاجتماع انما هو بين الهويتين ولو سلم فبطريق الحصول الاتصافى وبالجملة اذا كان الحصول الادراكى غير الحصول الاتصافى ولم يتحقق كون الحصول الاتصافى لما من شانه الادراك مستلزما للادراك كان عدم استلزامه فيما ليس من شانه الادراك كحصول السواد للحجر اولى فلا يرد ما ذكر الامام من ان الادراك اذا كان نفس الحصول كان المدرك هو الذى له الحصول وكان الجسم الحار مدركا للحرارة ومنها انا نعلم قطعا ان المدرك بالحس او العقل هو الموجود العينى كهذا السواد وهذا الصوت والانسان فالقول بانه مثال وشبح من ذلك الموجود لا نفسه يكون سفسطة والجواب انه لا نزاع فى ان المدرك هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة عن حصول صورة منه ومثال عند المدرك بحصولها فيه او فى آلته ومنها انكم تجعلون المدرك للمحسوسات هو النفس او الحس المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيهما بل فى الخيال او غيره من الآلات كالرطوبة الجليدية للمبصرات فلو كان الادراك هو الحصول لكان المدرك ما فيه الحصول والجواب انا لا نجعل ادراك المحسوسات هو الحصول فى الآلة بل الحصول عند المدرك بالحصول فى الآلة فلا يلزم ما ذكر وبهذا يندفع اعتراض آخر وهو انه لو كان مجرد الحضور عند الحس على ما هو المراد بالمشاهدة كافيا فى الادراك لكان الحاضر الذى لا تلتفت اليه النفس مدركا وليس كذلك ومنها ان الصورة العلمية عرض قائم بالنفس وقد جعلتموها مطابقة للموجود العينى الذى ربما يكون جوهرا بل نفس ماهيته وامتناع كون العرض مطابقا للجوهر ونفس ماهيته معلوم بالضرورة وايضا جعلتموها كلية مع ان كون العرض القائم بالنفس الجزئية جزئيا ضرورى وايضا تجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما والجواب ان الممتنع هو كون الشيء الواحد باعتبار واحد جوهرا وعرضا او كليا وجزئيا واما عند اختلاف الاعتبار فلا فان كون الصورة العقلية عرضا من حيث كونها فى الحال قائمة بالموضوع الذى هو النفس لا ينافى كونها جوهرا من حيث انها ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع وانما المستحيل كون الشيء جوهرا وعرضا فى الخارج بمعنى كونها ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع ولا فى موضوع وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية لا ينافى كليتها من حيث مطابقتها للافراد الكثيرة بمعنى ان الحاصل فى العقل من كل منها عند التجريد عن العوارض يكون تلك الصورة بعينها ثم نسبة الحصول الى الصورة فى العقل نسبة الوجود

٤

الاذهان واما المعلوم فهو ماله الصورة لا نفسها الا ان يستأنف انها تعقل ويلحقها احكام هى المعقولات الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم حقيقة

متن

الى الماهية فى الخارج فكما انه ليس للماهية تحقق فى الخارج ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كذلك ليس للصورة تحقق فى العقل ولعارضها المسمى بالحصول تحقق آخر وانما الزيادة بمعنى ان المفهوم من هذا غير المفهوم من ذاك فبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة حصولها فان قيل لا ارتياب فى ان العلم عرض موجود فى الخارج لمعنى حصوله فى النفس حصولا متأصلا موجبا للاتصاف كسائر صفات النفس والصورة ليست كذلك اذ لا حصول لها الا فى النفس وحصولها فيها ليس حصولا اتصافيا مثل حصول العرض فى المحل على ما سبق قلنا لا كلام فى قوة هذا الاشكال بل اكثر الاشكالات الموردة على كون الادراك صورة وغاية ما يمكن ان يقال ان الصورة قد تؤخذ من حيث ان الحصول نفسها فتكون عرضا قائما بالنفس حاصلا لها حصولا متأصلا اتصافيا فيكون موجودا عينيا كسائر صفاتها وقد تؤخذ من حيث ان الحصول غيرها فيكون صورة وماهية للموجود العينى الذى ربما يكون من الجواهر فلا تتصف النفس بها ولا هى تحصل للنفس حصولا متأصلا وهى بهذا الاعتبار مفهوم لا تحقق له الا فى الذهن واطلاق المعلوم عليها تجوز لان المعلوم ما له صورة فى العقل لا نفس الصورة نعم قد يستأنف لها تعقل وتلحقها احكام وعوارض لا يحاذى بها امر فى الخارج هى المسماة بالمعقولات الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض العلوم كما يجعل من عوارض المفهوم واما المعلوم الذى هو ما له الصورة اعنى الموجود العينى فلا يتصف بالكلية الا بمعنى ان الحاصل منه فى العقل كلى وذكر فى المواقف عن الحكماء ان الموجود فى الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كليا هو ان الصورة الحاصلة منه فى العقل المجردة عن المشخصات كلية او ان المعلوم بها كلى ثم قال وهذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والعلوم هى الصورة الذهنية او يجعل الامور المتصورة ارتساما فى غير العقل والا كان المعلوم حصول فى الخارج فيكون جزئيا الا كليا وانت خبير بانه اذا اريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا لقوله بهما معنى (قال والمتكلمون ٩) يعنى ان من لم يقل بالوجود الذهنى وحصول الصورة جعل العلم اما مجرد اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم واما صفة لها تلك الاضافة فالصفة العلم والاضافة العالمية واثبت القاضى وراء العلم والعالمية اضافة اما لاحدهما فيكون هناك ثلثة امورا ولكل منهما فتكون اربعة وعلى هذا قياس سائر الادراكات فان اورد عليهم علم الشئ بنفس ذاته فان التعلق لا يتصور الا بين شيئين اجيب بان التغاير الاعتبارى كاف على ما مر فى حصول الشئ للشئ نعم يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات ككثير من الاشكال الهندسية والممتنعات كالمفروضات التى يبين بها الخلف فانه لا تحقق لها فى الخارج واذا لم تحقق فى الذهن ايضا لم تتصور الاضافة بينهما وبين العالم وما يقال من امكان تحققها قائمة بانفسها على ما هو رأى افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا فضرورى البطلان فى الممتنعات لا يقال غاية ما فى الباب اثبات الصورة الذهنية فى العلم بالمعدومات قلنا الادراك معنى واحد لا يختلف الا بالاضافة الى المدرك والمدرك فان علم انه غير نفس الاضافة فى موضع علم كونه كذلك مطلقا فان قيل العلم بالمعدومات وارد على القول بالصورة ايضا لان الصورة انما تكون لذى الصورة لا للعدم المحض فاما ان تكون فى الخارج فلا يكون معدوما والكلام فيه او فى الذهن فيكون فيه من المعدوم امر هو الصورة وامر آخر له الصورة وهو باطل لم يقل به احد قلنا ليس فى الذهن الا امر واحد هو الصورة ومعنى كونها صورة للمعدوم انها بحيث لو امكن فى الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكانت اياه ثم انها من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم تتصف به النفس ومن حيث ذاتها وماهيتها العقلية اعنى مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود غير متأصل وهذا

﴿بخلاف﴾

ولما انكروا الوجود الذهنى جعلوا الادراك اضافة بين المدرك والمدرك او صفة لها اضافة اليه فورد عليهم العلم بالمعدومات والممتنعات اذ لا تعقل الاضافة الى ما لا تحقق له اصلا ولزم القول بالصورة فى الكل لما ان الادراك معنى واحد فان قيل كما لا اضافة الى العدم المحض فكذا لا صورة له وان اخذت صورة لما فى الذهن كان فى الذهن من المعدوم امران الصورة وذو الصورة وهو بين البطلان قلنا ليس من المعدوم الا الصورة ومعناها ان له وجودا غير متأصل وهى من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث ذاتها معلوم بخلاف الموجود فان العلم ما فى الذهن والمعلوم ما فى الخارج وفى كلام ابن سينا انه ليس فى العقل من الممتنع صورة وتصوره اما على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر وهو الاجتماع ثم يحكم بان مثله لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفى بان يحكم انه ليس بينهما مفهوم هو الاجتماع وكانه مراده ابى هاشم حيث اثبت علما لا معلوما له

منن

خلاف الموجود فان العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج كما مر وبهذا يندفع اشكال اخر وهو انهم صرحوا بان الصورة انما تكون علما اذا كانت مطابقة للخارج وذلك لان هذا انما هو في صور الاعيان الخارجية واما المعدومات من الاعتباريات وغيرها فمعنى مطابقتها ما ذكرنا هذا وفي بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بان العلم بالممتنعات ليس حصول الصورة لانه ذكر في الشفاء ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل ولا يمكن ان يتصور شئ هو اجتماع النقيضين بل تصور المستحيل انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وعلى هذا حمل صاحب المواقف كلام ابي هاشم حيث جعل العلم بالمستحيل علما لا معلوم له بناء على ان المعلوم شئ والمستحيل ليس بشئ وحينئذ لا يرد اعتراض الامام بانه تناقض اذ لا معنى للمعلوم سوى ما تعلق به العلم ولا يحتاج الى ما ذكره الآمدي من ان له ان يصطلح على ان المعلوم ما تعلق به العلم بالاشياء (قال المبحث الثاني ٣) الاحساس ادراك للشئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والوضع ونحو ذلك والتخيل ادراك لذلك الشئ مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئي الموجود في المادة والتعقل ادراك للشئ من حيث هو هو فقط لا من حيث شئ اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فالاحساس مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم مجرد عن الاولين والتعقل مجرد عن الجميع بمعنى ان الصورة تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم يكن بد من الاكتناف بالعوارض الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها في النفس الجزئية ومثل عرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها الصفات تلك النفس وفي كون هذه من العوارض الذهنية كلام عرفته في بحث الماهية (قال وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري الاحساس بالشئ علم به ٢) فالابصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقي ورده الجمهور بانا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون وبين ابصاره وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها الى غير ذلك واجيب بانا لا نسلم ان ما يتعلق به الاحساس يمكن تعلق العلم به بطريق اخر ولو سلم فيجوز ان يكونا علمين متخالفين بالماهية او الهوية وفيه ضعف اما اولا فلان امكان تعلق علم آخر به ضروري كيف وانا نحكم عليه عند عدم الاحساس ايضا واما ثانيا فلان مقصود الجمهور نفي ان تكون حقيقة ادراك الشئ بالحس هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم بحيث لا تفاوت الا في طريق الحصول كما في العلم بالشئ بطريق الاستدلال او الالهام او الحدس واما بعد تسليم كونهما نوعين مختلفين من الادراك فيصير البحث لفظيا مبنيا على ان العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات وقد يخص بادراك الكلي او ادراك المركب فيسمى ادراك الجزئي او ادراك البسيط معرفة وقد يخص العلم باحد اقسام التصديق اعني اليقين منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وغير الثابت اعتقاد المقلد وقد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة فينقسم الى الصحيح والفاسد وقد يطلق على مطلق التصديق فيعم العلم وغيره وقد يراد بالظن ما ليس بيقين فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد ثم ظاهر عبارة البعض ان اليقين يقارن الحكم بامتناع النقيض والظن الصرف يقارن الحكم بامكان النقيض وان كان مرجوحا لكن التحقيق هو ان المعتبر في اليقين ان يكون بحيث لو اخطر النقيض

٣ انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل والاحساس مشروط لحضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الاول والتوهم عن الاولين والتعقل عن الكل متن

٢ فان اراد انه لا يخالف سائر العلوم الا باعتبار المتعلق والطريق فمردود بما نجد من الفرق بين حالتي العلم التام بالشئ والاحساس به وان اراد انها انواع من العلم فلفظي مبني على اطلاق العلم على مطلق الادراك وهو انما يقال لما عدا الاحساس وقد يخص بالاخير او بادراك المركب ويسمى ادراك الجزئي او البسيط معرفة او بالتصديق الجازم المطابق الثابت ويسمى الخالي عن الجزم ظنا وعن المطابقة جهلا مركبا وعن الثبات اعتقادا وقد لا يعتبر فيه المطابقة ايضا ولكون الشك ترددا في الحكم والوهم ملاحظة للطرف المرجوح كان عدهما من التصديق خطأ وان اريد بالشك الحكم بتساوي الطرفين فهو احد الاقسام السابقة متن

بابال الحكم بامتناعه وفي الظن انه لواخطر الحكم بامكانه حتى ان كلا منهما اعتقاد بسيط لايتركب
عن حكمين واعترض على اعتبار الثبات في اليقين بانه ان اريد به عسر الزوال فربما يكون اعتقاد
المقلد كذلك وان اريد امتناع الزوال فاليقين من النظريات قد يذهل الذهن عن بعض مباديه
فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب انه ان اريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل
فامكان طريان الشك حينئذ ممنوع وان اريد الزوال بحيث يفتقر الى تحصيل واكتساب فلا يقين
حينئذ بالحكم النظري ونحن انما نحكم بامتناع الشك في اليقين مادام يقينا فالتصديق على ماذكرنا
ينحصر في العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لان غير الجازم لابد ان يكون راجحا
لانه اقل مراتب الحكم اعني قبول النفس واذعانها لوقوع النسبة اولا وقوعها وماذكر الامام
وجمع من المتأخرين ان غير الجازم اما ان يكون راجحا فظن اومساويا فشك اومرجوحا فوهم
محل نظر لان الشك تردد في الوقوع واللاوقوع والوهم ملاحظة للطرف المرجوح وكلاهما
تصور لاحكم معه اصلا فان قيل المراد بالشك الحكم بتساوي الطرفين عند العقل فلاهذا تصديق
يكون احد الاقسام الاربعة بمنزلة قولك انا شاك في كذا (قال والذهول ٣) يشير الى الفرق بين
السهو والنسيان وقد لايفرق بينهما ونسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحيوة بمعنى انهما عدم
ملكة للعلم مع خصوصية قيد الطريان والشك عدم ملكة للعلم التصديقي فيكون جهلا بسيطا
بالنظر اليه وان كان علما من حيث التصور واما الجهل المركب اعني الاعتقاد الجازم الغير المطابق
ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به فضاد للعلم لصدق حد الضدين
عليهما لكونهما معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتيهما ولكونهما متقابلين وجوديين ليس تعقل
احدهما بالقياس الى تعقل الاخر وقالت المعتزلة هما متماثلان لان الحقيقة واحدة والاختلاف
انما هو بالعارض اما اولا فلانهما لايختلفان الا بمطابقة الواقع ولامطابقته وذلك خارج لان النسبة
لاتدخل في حقيقة المنتسبين والاختلاف بالخارج لايوجب الاختلاف بالذات واما ثانيا فلان
من اعتقد ان زيدا في الدار طول النهار وقد كان فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر
لااختلاف في ذاته مع انه كان علما ثم صار جهلا والجواب ان المطابقة واللامطابقة اخص صفات
النفس للعلم والجهل فالاختلاف فيه يستلزم الاختلاف في الذات وظاهره معارضة ويمكن تنزيله
على المنع اي لانسلم ان الاختلاف بالعارض لايوجب الاختلاف بالذات وانما يكون كذلك لو لم يكن
لازما ولانسلم ان الذات واحدة بل الاعتقادات على التجدد فمادام زيد في الدار فالمتجدد علم وحين
خرج فجهل (قال المبحث الثالث العلم ٧) اما قديم لايسبقه العدم وهو علم الله تعالى واما حادث
سبقه العدم فهو علم المخلوق ومراتب الحادث ثلث الاولى مايكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد
للعلم وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة كما يستفاد من حس اللمس ان هذه
النار حارة فتستعد النفس للعلم بان كل نار حارة وعلى هذا القياس والنظريات يكون بالضروريات
بان يرتب فيكتسب النظري والثانية العلم الاجمالي كمن علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل فانه يحضر
الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل وحقيقته حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ تفاصيل المركب
والثالثة العلم التفصيلي وهو حضور صورة المركب بحيث تعرف اجزاؤه متميزا بعضها عن بعض
ملاحظا كل منها على الانفراد وذلك كما اذا نظرنا الى الصحيفة دفعة فلاشك انا نجد حالة اجمالية
من الابصار ثم اذا حدقنا النظر وابصرنا كل حرف حرف على الانفراد حصلت لنا حالة اخرى
مع ان الابصار حاصل في الحالين فالاولى بمنزلة العلم الاجمالي والثانية بمنزلة العلم التفصيلي وبهذا
يتبين معنى كلامهم ان العلم بالماهية يستلزم العلم باجزائها لكن اجمالا لاتفصيلا واعترض الامام
بان الحاصل في العلم الاجمالي اما ان يكون صورة واحدة فيلزم ان يكون الحقايق المختلفة صورة

٣ عن الصورة الادراكية ان انتهى الى زوالها بحيث يفتقر الى اكتساب فنسيان والا فسهو والجهل البسيط عدم ملكة للعلم والمركب مضاد له لصدق الحد وقالت المعتزلة مماثل لان الاختلاف انما هو بعارض المطابقة واللامطابقة ولان العلم ينقلب جهلا مع بقاء ذاته كما اذا اعتقد قيام زيد طول نهاره وقد قعد في البعض والجواب ان العارض قد يكون لازما فيختلف الذات باختلافه واتحاد الذات في الحالين نفس المتنازع متن

٧ ينقسم الى قديم وحادث ومراتب الحادث ثلث لانه اما بالقوة المحضة وهو الاستعداد فللضروري بالحواس وللنظري بالضروري واما بالفعل اجمالا بان يكون عنده امر بسيط هو مبدأ التفصيل اوتفصيلا بان يلاحظ الاجزاء مفصلة وذلك كما اذا نظر الى الصحيفة جملة ثم حرفا حرفا فالحاصل في الاجمالي صورة واحدة تطابق الكل لاكل واحد وفي التفصيلي صور متعددة فيندفع ماقال الامام ان الصورة الواحدة لاتطابق المختلفات والمتعددة يكون تفصيلا اللهم الا ان يراد بالتفصيل حصولها مرتبة وبالاجمال دفعة متن

واحدة مطابقة لكل منها على انها متساوية لها بل نفس ماهيتها واما ان يكون صورا متعددة
لتلك المختلفات فيكون العلم التفصيلي بها حاصلا وغاية التفرقة ان يقال ان حصول الصور ان كان
دفعة واحدة فعلم اجمالي وان كان على ترتيب زماني بان يحضر واحد بعد واحد فتفصيلي لكن على هذا
لا يكون الاجمالي مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض التفصيلي على ما زعموا ويمكن الجواب
بان الحاصل في الاجمالي صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء
وفي التفصيلي صور متعددة يطابق كل منها واحدا من الاجزاء على الانفراد وفهم بعضهم
من العلم الاجمالي مجرد تميز الشيء عند العقل ومن التفصيلي ذلك مع العلم بتميزه وقد سبق الكلام
في ان العلم بالشيء هل يستلزم العلم بالعلم به وفي انه على تقدير الاستلزام هل يلزم من العلم بشيء واحد
علوم غير متناهية بناء على تغاير العلم بالامتياز وبامتياز الامتياز وهكذا الى غير النهاية (قال
المبحث الرابع ٨) قال الامام لا يجوز انقلاب العلم البديهي كسبيا وبالعكس لان كون تصور
الموضوع والمحمول كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما او مفتقرا الى النظر امر ذاتي له والذاتي
لا يزول وهذا مع ظهور المنع على مقدمتيه الاولى مختص بالاوليات وذكر الآمدي وغيره ان
انقلاب النظري ضروريا جائز اتفاقا بان يخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق
به علمه النظري والمعتزلة عولوا في الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا
به كالعلم بالله وصفاته المقدسة لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه قبيح يمتنع وقوعه من الله تعالى
فان قيل فاللازم نفي الجواز دون مجرد الوقوع قلنا ليس معنى كلامهم ان في العلم بالله الانقلاب
جائز وليس بواقع بل انه جائز نظرا الى كونه علما وانما امتنع وقوعه لعارض من خارج هو كونه
مكلفا به واما انقلاب الضروري نظريا فجوزه القاضي وبعض المتكلمين لان العلوم متجانسة
اي متماثلة متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالمعلومات والتشخص الحاصل بواسطة
الخصوصيات من العوارض التي ليست مقتضى الذات واذا كانت متماثلة وحكم الامثال واحد
جاز على كل منها ما جاز على الاخر كما جاز على الانسانية التي في زيد ما جاز على التي في عمرو بالنظر
الى نفس الانسانية فان قيل قد سبق ان التصور والتصديق مختلفان بالحقيقة قلنا لعله اراد
بالعلم ما هو احد قسمي التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين وادعى ان حقيقة الكل هي
الصفة الموجبة للتميز على ما سبق او اراد ان التصورات متماثلة وكذا التصديقات فيجوز على
الضروري من كل منهما ان ينقلب الى النظري منه والجواب بعد تسليم التجانس انه ان اريد بالجواز
عدم الامتناع اصلا فمجرد التجانس لا يقتضيه لجواز ان يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات
على البعض ما يجوز للبعض الاخر وان اريد عدم الامتناع نظرا الى ماهية العلم فغير متنازع وما ذكر
الآمدي من انه لو سلم التجانس فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص فلعل التنوع او التشخص يمنع
ذلك مبني على انه فهم من التجانس الاشتراك في الجنس على ما هو مصطلح الفلاسفة ولا ادري كيف
ذهب عليه مصطلح المتكلمين وان مثل القاضي لا يجعل الاشتراك في الجنس دليلا على ان يجوز
على كل من المتشاركين ما يجوز على الاخر والجمهور على ان الضروري لا يجوز ان ينقلب نظريا
والا لزم جواز خلو نفس المخلوق عنه مع التوجه والالتفات وسائر شرائط حصول الضروريات
لان ذلك من لوازم النظريات وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان الضروري قد لا يحصل لفقد شرط
او استعداد لا انهم انما عولوا في استحالة الخلو عن الضروري على الوجدان وفيه ضعف لان
غايته الدلالة على عدم الخلو دون استحالته سلمنا لكن لا خفاء في ان الخلو عن الضروري انما
يمتنع ما دام ضروريا وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف وذهب امام الحرمين وهو احد قولي
القاضي الى انه لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل الذي به يتأهل لاكتساب النظريات

٨ قيل لا خلاف في جواز انقلاب النظري ضروريا بان يخلق الله تعالى وجوز القاضي عكسه لتجانس العلوم بناء على كون التعلقات والتشخصات من العوارض التي ليست مقتضى الذات فيجوز على كل ما يجوز على الآخر كما يجوز على الانسانية التي في زيد ما يجوز على التي في عمرو ومن قال لو سلم التجانس فلا شك في اختلاف الانواع ذهل عن معنى التجانس ومنعه الجمهور مطلقا لاستحالة الخلو عن الضروري مع التوجه وبعضهم فيما هو شرط للنظر للدور متن

لانه او انقلب نظريا لزم كونه شرطا لنفسه وهو دور فان قيل هذا التفصيل مشعر بان القول الاخر للقاضى هو الجواز مطلقا اى فى كل ضرورى وفساده ظاهر لظهور استحالة النظرى بدون ضرورى ما قلنا هذا انما يمنع جواز اجتماع الكل على الانقلاب بحيث لايبقى شئ من الضروريات لاجواز انقلاب كل على الانفراد (قال والخلاف ٧) قد اختلفوا فى ان العلم الضرورى هل يستند الى النظرى ام لا تمسك المانع بانه لو استند اى ابتنى وتوقف على النظرى المتوقف على النظر لزم توقفه على النظر فيكون نظريا لا ضروريا هف وتمسك المجوز بان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضرورى ويتوقف على العلم بوجودهما لان الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود والجواب يمنع تعلق العلم بامتناع اجتماع الضدين ضعيف لانه ان اريد انا لانتصور اجتماعهما ولانجزم بامتناعه فمكابرة بل مناقضة لان الحكم بعدم تصوره وعدم الجزم بامتناعه حكم يستدعى تصوره وان اريد انا لانتصور شيئا هو اجتماع الضدين وانما ذلك على سبيل التشبيه كما سبق نقلا عن الشفاء فلا يضر بالمقصود لان حكمنا بان الاجتماع الواقع فيما بين السواد والحلاوة لايمكن مثله فيما بين السواد والبياض يتوقف على العلم بوجودهما بل الجواب منع ذلك فان كون الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود على تقدير حقيته لايستدعى توقف العلم بامتناع الاجتماع على العلم بالوجود بل على تصور الضدين بوجه وهو لايلزم ان يكون بالنظر نعم ربما يكون التصديق المستغنى عن النظر فيه مفتقرا الى النظر فى تصور الطرفين فان سمى مثله ضروريا كان مستندا الى النظرى فمن ههنا قيل ان هذا نزاع لفظى يرجع الى تفسير التصديق الضرورى انه الذى لايفتقر الى النظر اصلا اولا يفتقر الى النظر فى نفس الحكم وان كان طرفاه بالنظر والحق ان مراد المتكلمين بالعلم ماهو من اقسام التصديق وبالضرورى منه مالايكون حصوله بطريق الاستدلال عليه والمتنازع هو انه هل يجوز ان يبتنى على علم حاصل بالاستدلال (قال المبحث الخامس ٦) اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا فى الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين وهذا هو المعنى بقولنا يتعدد العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض الاصحاب الى انه يجوز وجعل الامام الرازى الخلاف مبنيا على الخلاف فى تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك اوصفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل مالم يلاحظ الاجزاء على التفصيل ويرد على الامام ان الجواز الذهنى اعنى عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة لايستلزم الجواز الخارجى اعنى عدم الامتناع فى نفس الامر على ما هو المتنازع لجواز ان يمتنع بدليل من خارج كما قيل وان كان ضعيفا انه ليس عدد اولى من عدد فلو تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لانهاية له وكما قال ابو الحسن الباهلى انه يمتنع فى المعلومين النظريين والا يلزم اجتماع النظرين فى علم واحد ضرورة ان النظر المؤدى الى وجود الصانع غير المؤدى الى وحدته واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع فى ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفى المعارض وكون الحاصل علما لاجهلا وكما قال القاضى وامام الحرمين انه يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا يلزم جواز انفكاك الشئ عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك ولتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفى فى جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين فى الجملة وهذا لاينافى معلوميتهما بعلم واحد فى بعض الاحيان وحينئذ لا امكان فان قيل الامكان الممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما فيه المطلوب قلنا نعم الا انه لاينافى الامتناع بالغير

٧ فى جواز استناد الضرورى الى النظرى يشبه ان يكون لفظيا
متن

٦ هل يتعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم قال الشيخ وكثير من المعتزلة نعم لان التعلق داخل فيه وقيل لا لكونه خارجا كما فى القديم فهو فرع الخلاف فى تفسير العلم وقيل يتعدد ان كان المعلومان نظريين لئلا يلزم اجتماع النظرين فى علم ورد بجواز ان يحصلا بنظر كما علما بعلم وهو ضعيف وقال القاضى والامام يتعدد ان كان المعلومان مما يجوز انفكاك العلم بهما والالزم جواز انفكاك الشئ عن نفسه ورد بانه قد يعلم تارة بعلم وتارة بعلمين
متن

وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما
علمان فان قيل نفرض الكلام في معلومين يجوز انفكاكهما في التعقل كيف ما علما قلنا امكان
معلومين بهذه الحيثية نفس المتنازع وقد يستدل بانه لو جاز كون الصفة الواحدة مبدأ للاحكام
المختلفة كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض لجاز كونها مبدأ للعالمية والقادرية ويلزم استغناء
الاشياء عن تعدد الصفات باستناد آثارها الى صفة واحدة ويجاب بانه تمثيل بلا جامع كيف
والاحكام ههنا متجانسة بخلاف مثل العالمية والقادرية واما فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة
والمماثلة والمضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما في العلم بالشيء
مع العلم بالعلم به فان هناك معلومات غير متناهية لان العلم بالشيء مستلزم للعلم بالعلم به ضرورة
وهو العلم بالعلم به وهكذا الى نهاية فلو لم يكن عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم
ان يكون الكل من علم شيئا ما علوم غير متناهية وهو ظاهر البطلان وجوابه منع الاستلزام المذكور
لجواز ان يعلم الشيء ولا يلتفت الذهن الى العلم به ولو سلم فلا تغاير بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به
الا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاع الاعتبار (قال ثم عند التعدد ٢) لا خفاء في جواز تعلق العلمين
بمعلوم واحد وهل هما مثلان فيه خلاف وتفصيل ذلك ان للعلم محلا هو العالم ومتعلقا هو
المعلوم فاذا تعدد المحل كعلم زيد وعمرو بان الصانع قديم فالعلمان مختلفان ان جعلنا اختصاص
كل منهما بمحله لذاته والا فمثلان واذا تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان سواء كان المعلومان
متماثلين كالعلم ببياضين او مختلفين كالعلم بالسواد والبياض اذ لو كانا مثلين لم يجتمعا في محل فاذا
اتحد متعلقهما فالجمهور على انهما مثلان سواء اتحد وقت المعلوم او اختلف اما عند الاتحاد
فظاهر واما عند الاختلاف فلان اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف
الوقت وتقدمه وتأخره في اختلاف الجوهرين واعترض الآمدي بان الفرق ظاهر فان الوقت
ههنا داخل في متعلق العلم كالعلم بقيام زيد الآن وقيامه غدا ولا خفاء في اختلاف الكل
باختلاف الجزء بخلاف كون الجوهر في زمانين فانه خارج عنه وانما نظير ذلك العلم بالشيء
في وقتين لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين هذا والحق ان المعلوم اذا اختلف وقته كان متعددا لا متحدا
وان اتحاده مع تعدد العلم انما يتصور عند اختلاف وقت العلم والظاهر انهما حينئذ مثلان او عند
اختلاف محله وقد سبق الكلام في انهما حينئذ مثلان او مختلفان (قال المبحث السادس ٣)
فقد دلت الادلة السمعية من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث هو القلب وان لم يتعين
هو لذلك عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين
ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذي به امتياز الانسان
وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر
الظاهرة والباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس الا انه في الكليات يكون
بالذات وفي الجزئيات بتوسط الآلات اعني المشاعر وسيجيء بيان ذلك في بحث النفس (قال المبحث
السابع ٦) لا خلاف في ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان
والمجانين والبهائم وسيجيء ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد به
ههنا العلم ببعض الضروريات اي الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات اذ لو كان
غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل ولو كان العلم بالنظريات
وهو مشروط بالعقل لزم تأخر الشيء عن نفسه ولو كان العلم بجميع الضروريات لما صدق على
من يفقد بعضها لفقد شرطها من التفات او تجربة او تواتر او نحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا
واعترض بمنع الملازمة فان المتغايرين قد يتلازمان كالجوهر مع العرض والعلة مع المعلول وقد يمنع

٢ فالعلمان المتعلقان بمعلومين مختلفان
وان تماثل المعلومان وبمعلوم واحد
متماثلان وقيل ان اتحد وقته والا
اختلفا ضرورة اختلاف المعلوم
باختلاف الوقت متن

٣ محل العلم هو القلب بدليل السمع
وان جاز ان يخلقه الله تعالى في اي
جوهر شاء الا ان الظاهر ان ليس
المراد بالقلب هو ذلك العضو وعند
الفلاسفة هو النفس الناطقة الا انه
في الجزئيات بتوسط الآلات وسيجيء
لهذا زيادة بيان متن

٦ العقل الذي هو مناط التكليف قال
الشيخ هو العلم ببعض الضروريات
وقيل القوة التي تحصل عند ذلك
بحيث يتمكن بها من اكتساب
النظريات وهو معنى الغريزة التي
يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة
الآلات والقوة التي بها يميز بين الامور
الحسنة والقبيحة متن

بطلان اللازم فان العاقل قد يكون بدون العلم كما فى النوم وهو ضعيف والاقرب ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال الامام انها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وما قال بعضهم انها قوة بها يميز بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الاصول انها نور يضئ به طريق تبتدأ به من حيث ينتهى اليه درك الحواس اى قوة حاصلة للنفس عند ادراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات وهو الذى يسميه الحكماء العقل بالملكة (قال ومنها ٦) اى ومن الكيفيات النفسانية الارادة ويشبه ان يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه تعسر معرفتها بكنه الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد تصورها وهى تغاير الشهوة كما ان مقابلها وهى الكراهية تغاير النفرة ولهذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهى ما لا يريده كاكل طعام لذيذ يضره وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة اعتقاد النفع اوظنه فان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السوية فاذا حصل فى القلب اعتقاد النفع فى احد طرفيه اوظنه ترجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنده وذهب بعضهم الى انها ميل يعقب اعتقاد النفع اوظنه لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع او يظنه ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل واجيب بالا نجعله مجرد اعتقاد النفع اوظنه بل اعتقاد نفع له اولغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه اوالى غيره من غير مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشئ قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما فى القادر التام القدرة فيكفى الاعتقاد المذكور وذهب اصحابنا الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع اوميل يتبعه فلا يكون شئ منهما لازما لها فضلا عن ان يكون نفسها وذلك كما فى الامثلة التى يرجح فيها المختار احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف فى طلب المرجح واعتقاد نفع فى ذلك الطرف والمعتزلة ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بانه لابد من مرجح حتى او تساويا فى نفس الامر لم يستبعد منع اختيار احد الامرين وسلوك احد الطريقين وانما يستبعد عند فرض التساوى وهو لا يستلزم الوقوع والاصحاب يدعون الضرورة بان ذلك الترجيح ليس الا لمحض الارادة وغير رجحان واعتقاد نفع فى ذلك المعين فالارادة عندهم صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك وهذا معنى الصفة المخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع وهذا التفسير كما لا يقتضى كونها من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا ينفيه وكذا لا يقتضى كون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفى المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت فبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة اوالكراهة وبالعكس الا اذا جعلناها من مقدورات العبد باقدار الله تعالى وصح ما قيل فى الفرق بين الارادة والشهوة بان الارادة قد تتعلق بالارادة وبالكراهة بان يريد الانسان ارادته لشئ او كراهته له وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشئ الواحد مرادا ومكروها معا لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة لا يوجب ارادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة فانه لا معنى لاشتهاء الانسان شهوته لشئ الا معنى الارادة كما قيل لمريض اى شئ نشتهى فقال اشتهى ان اشتهى وكذا النفرة لا تتعلق بالنفرة (قال والفلاسفة ٢) يعنى انهم لما ذهبوا الى ان الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والارادة وعلموا ان فى نفى الارادة عنه تعالى شناعة والحاقا لافعاله تعالى بافعال الجمادات حاولوا اثبات كونه مريدا على وجه لا ينافى كونه تعالى موجبا فزعموا ان الارادة عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال وخير من حيث هو كذلك اوعن العلم بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا

٦ الارادة وفيها بحثان البحث الاول الاشبه ان معناها واضح عند العقل ومغاير للشهوة ولذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه وبالعكس وجمهور المعتزلة على انها اعتقاد النفع اوميل يتبعه وعندنا ليس ذلك شرطا لها فضلا عن ان يكون نفسها لما ان الهارب من السبع يسلك احد الطريقين من غير اعتقاد نفع او وجود ميل يتبعه وما ذكره اصحابنا من انها صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك لا يفيد مغايرتها للاعتقاد والميل ولا لزوم كون متعلقها مقدورا ليبطل ما قيل ان متعلق كل من الارادة والكراهة قد يكون ارادة وكراهة متن

٢ لما زعموا ان الواجب موجب وتفطنوا لشناعة نفى الارادة عنه زعموا انها نوع من العلم ففسروها بالعلم بما هو عند العالم كمال وخير او بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدوره عنه غير مغلوب ولا مكره ثم ذكروا ان لها معنى اخر اعم هى حالة ميلانية توجد للانسان وغيره متن

لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب فى ذلك ولا مستكره والله تعالى عالم بذلك فيكون مريدا واعترض بان الارادة والكراهة لو كانتا نوعين من العلم لاختصتا بذوى العلم و اللازم باطل لان الحركة بالارادة مأخوذة فى تعريف مطلق الحيوان فاجابوا بان المراد من الارادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية الى الفعل او الترك وهى منفية عن الواجب (قال المبحث الثانى ٣) ذهب الشيخ الاشعرى واتباعه الى ان ارادة الشئ نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكان اما مماثلا لها او مضادا او مخالفا والكل باطل اما الملازمة فلان المتغايرين ان استويا فى صفات النفس اعنى ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود والشيئية بخلاف الحدوث والتحيز ونحوه فمثلان كالبياضين والا فان تنافيا بانفسهما فضدان كالسواد والبياض والا فمخالفان كالسواد والحلاوة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولو كانتا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لان هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة وتجتمع مع ضدها الذى هو الحموضة ومع خلافها الذى هو الرائحة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشئ مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد واجيب بان عدم الاتحاد لا يستلزم التغاير المزم احد الامور الثلثة سلمناه لكن لانم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر لجواز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالشك للعلم والظن فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين وعورض بان شرط ارادة الشئ وكراهته الشعور به ضرورة وقد يراد الشئ او يكره من غير شعور بضده فارادة الشئ لا تستلزم كراهة ضده فضلا ان تكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشئ نفس الشئ بشرط واختلف القائلون بالتغاير فى الاستلزام فذهب القاضى والغزالى الى ان ارادة الشئ تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مشعورا مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من جهة ارادة على السوية او مع ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا لو صح ما ذكر لكان كراهة الشئ مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشئ الذى له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضدا للمراد ومرادا لكونه ضدا للمكروه ولا محيص الا بتغاير الجهتين او تخصيص الدعوى بما له ضد واحد واذا جاز ذلك فيجوز ارادة كل من الضدين بجهة لا يصلح فى معرض ابطال حكم القاضى بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها ايضا بجهة وانما يصلح فى معرض الجواب كما ذكرنا حتى لو دفع بانكم تجعلون متعلق الارادة مقارنا لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان كلاما على السند مع انه ضعيف لان القول بان متعلق الارادة الحادثة لا يكون الا مقدورا للمريد مقارنا لارادته حتى لا يتعلق بفعل الغير و بالمستقبل و يكون كل ذلك من قبيل التمنى دون الارادة مخالف للغة والعرف والتحقيق (قال ومنها القدرة ٨) لفظ القدرة يقال للصفة التى بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة ويقابلها الضعف وقد يقال لصفة المؤثرية فيفسر بصفة هى مبدأ التغير من شئ فى آخر من حيث هو آخر فقوله فى آخر اشعار بوجوب التغاير بين المؤثر والمتأثر وقيد الحيثية اشعار بانه يكفى التغاير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فيؤثر من حيث انه عالم بالصناعة و يتأثر من حيث انه جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا بالنظر الى ظاهر الاطلاق والا فعند التحقيق التأثير للنفس والتأثر للبدن ولو مثل بالمعالج نفسه فى تهذيب

---

٣ ارادة الشئ عند الشيخ نفس كراهة ضده والا لكان مضادا لها او مثلا فلم يجامعها او مخالفا فيجامع ضدها الذى هو ارادة الضد ورد بعد تسليم لزوم احد الامور لان المتخالفين قد يكونان متلازمين او ضدين لواحد فلو لزم جواز اجتماع كل مع ضد الاخر لزم جواز اجتماع المتنافيين وعورض بانه قد يراد الشئ ولا يشعر بضده ثم على تقدير الشعور لا دليل على الاستلزام وان حكم به القاضى فضلا عن الاتحاد متن

٨ و بيانها فى مباحث المبحث الاول القوة وهى صفة تكون مبدأ التغير فى آخر من حيث هو آخر اما مقارنة للقصد اولا وكل منهما اما مختلفة الآثار اولا فالاولى القوة الحيوانية والثانية الفلكية والثالثة النباتية والرابعة العنصرية وليس الكلام فى الصور النوعية والنفوس لانها من قبيل الجواهر والمعتبر فى كون القوة قدرة اما مقارنة القصد او اختلاف الآثار ولهذا قيل صفة تؤثر وفق الارادة او يكون مبدأ لافعال مختلفة فالمشتملة عليهما قدرة اتفاقا كالقوة الحيوانية والخالية عنهما ليست بقدرة اتفاقا كالقوى العنصرية والمشتملة على احداهما فقط مختلف فيها كالقوى الفلكية و النباتية و المراد استعداد التأثير ليشمل القدرة الحادثة على رأينا ولهذا قيل صفة بها يتمكن من الفعل والترك متن

الاخلاق وتبديل الملكات امكان اقرب ثم القوة التي هي وصف المؤثرية اما ان تكون مع قصد
وشعور بآثرها اولا وعلى التقديرين فاما ان تكون آثارها مختلفة اولا فالاولى وهي الصفة المؤثرة
مع القصد والشعور واختلاف الآثار والافعال هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والثانية وهي
القوة المؤثرة على سبيل القصد والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف في آثارها وهي القوة
الفلكية والثالثة وهي المبدأ لآثار وافعال مختلفة لا على سبيل القصد والشعور هي القوة النباتية
والرابعة وهي مبدأ الاثر على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة العنصرية وهذه كلها
من اقسام العرض على مايشعر به لفظ الصفة وهي المبادي القريبة للافعال واما ان لكل منها
اولبعضها مبادي من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية والنفوس فذلك بحث آخر
وقد ينازع في اثبات القوى الفلكية والنباتية اذ الآثار يدبرها غير النفوس والصور واذا تقرر هذا فنقول
اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة مقارنتها القصد والشعور ففسر القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة
فخرج من الصفات مالايؤثر كالعلم ومايؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية
واما النفوس والصور النوعية التي هي من قبيل الجواهر فلاتشملها الصفة واعتبر بعضهم
اختلاف الآثار ففسر القدرة بصفة تكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين
لمقارنتها القصد والاختلاف والقوة العنصرية لاتكون قدرة بشئ من التفسيرين لخلوها
عن الامرين والقوة الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس وهذا ظاهر
فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ فلاتدخل في شئ
من التعريفين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التأثير والايجاد
على ماصرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تأتي الايجاد والاحداث بها
على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك
لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ماسيجيء ان شاء الله تعالى وبهذا يندفع مايقال لابد
من القول بكون فعل العبد بقدرته على ماهو مذهب المعتزلة اوبنفي قدرة العبد اصلا على ماذهب
اليه جهم ابن صفوان مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي الصعود
والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتأثير ولا امتناع
في ان لايؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها بدون التأثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي والقول بقدم
قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ماهو رأينا وثبوت القدرة الحادثة قبل الفعل على ماهو
رأي المعتزلة يؤيد ماذكرنا (قال والوجدان يشهد ٦) تنبيه على ان طريق معرفة القدرة
هو الوجدان على ماهو رأي الاشاعرة فان العاقل يجد من نفسه انه صفة بها يتمكن من حركة
البطش وتركها دون الرعشة لا العلم بتأتي الفعل من بعض الموجودين وتعذره على الغير
على ماذهب اليه بعض المعتزلة لان الممنوع قادر عندهم مع تعذر الفعل الا ان يقال الفعل يتأتى منه
على تقدير ارتفاع المنع لايقال ويتأتى من العاجز على تقدير ارتفاع العجز لانا نقول الفعل يتأتى
من الممنوع وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر من خارج بخلاف العاجز فانه يتغير
من صفة الى صفة ولا العلم بصحة الشخص وانتفاء الآفات منه على ماذهب اليه الجبائي لان النائم
كذلك وليس بقادر الا ان يقال النوم آفة ثم الوجدان كمايدل عليها يدل على انها صفة زائدة
على المزاج الذي هو وآثارها من الكيفيات المحسوسة وليست بطريق القصد والاختيار
وعلى سلامة البنية وليست من قبيل الاجرام على مانسب الى ضرار وهشام من ان القدرة
على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وهذا ماقال القدرة بعض القادر
وان فسر بانها صفة في القادر فهو مذهب الجمهور وماقيل انها بعض المقدور فانما يصح في القدرة

٦ بها او بكونها صفة غير المزاج وسلامة البنية توجد في بعض الذوات دون البعض وعلى بعض الافعال دون البعض — متن

بمعنى المقدورية اى كون الفعل بحيث يتمكن الفاعل منه ومن تركه وذهب بشر بن المعتمر الى انها عبارة
عن سلامة البنية من الآفات واليه مال الامام الرازى واعترض على ماذكره القوم من انا نميز
بالضرورة بين حركتى البطش والرعشة وماذاك الا بوجود صفة غير سلامة البنية توجد لبعض
الافراد دون البعض كالقدرة على الكتابة لزيد دون عمرو وعلى بعض الافعال دون البعض
كقدرة زيد على القراءة دون الكتابة بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع
العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ماخلقها الله تعالى ضرورى وقبله محال
فاين الاختيار وايضا حصول الفعل عند استواء الدواعى محال وعند عدم الاستواء يجب
الراجح ويمتنع المرجوح فلاتثبت المكنة والجواب ان الضرورى هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل
والترك بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الامور الخارجية بخلاف حركة المرتعش
وحاصله ان الوجوب او الامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم او بحسب
ان الله تعالى خلقه او لم يخلقه او بحسب ترجح دواعى الفعل او الترك لاينافى تساوى الطرفين
بالنظر الى نفس القدرة (قال المبحث الثانى ٣) اختلفوا فى ان الاستطاعة اى القدرة الحادثة
على الفعل تكون قبله اومعه فذهبت الاشاعرة وغيرهم من اهل السنة الى انها مع الفعل
لاقبله واكثر المعتزلة الى انها قبل الفعل ثم اختلفوا فى انه هل يجب بقاؤها الى حالة وجود المقدور لنا
وجوه الاول ان القدرة عرض والعرض لايبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل
فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال ولايرد النقض بالقدرة القديمة
لانها ليست من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقاء العرض بان المحال هو وجود
المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة
ذلك نفس المتنازع ولو سلم فيجوز ان تنعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال
على الاستمرار فى حال الفعل كما هو شان العلم والميل والتمنى ونحو ذلك ثم الانزاع فى جواز سبقها
على متعلقاتها وفيه نظر لان وجود المقدور حينئذ اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة
وهو المطلوب ثم لايخفى ان الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة الثانى ان الفعل
حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولاشئ من الممتنع بمقدور فاقالثالث لو كانت
القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه كون
القدرة معه لاقبله هف والوجهان متقاربان وجوابهما بعد النقض بالقدرة القديمة انه ان اريد
بامتناع الفعل حال العدم وقبل الحدوث امتناعه مع وصف كونه معدوما وغير واقع فممنوع
لكنه لاينافى المقدورية فامكان الحصول من القادر وان اريد امتناعه فى زمان عدمه وكونه
غير واقع فممنوع بل هو ممكن بان يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شان سائر الممكنات وهذا
كقيام زيد فانه ممتنع مع القعود وبشرطه لكنه ممكن حال القعود وفى زمانه بان يزول القعود ويحصل
القيام واحتجت المعتزلة بوجوه الاول ان القدرة لو لم تتعلق بالفعل الاحال وجوده وحدوثه لزم
محالات (١) ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل لان هذا معنى تعلق القدرة (٢) بطلان التكليف
لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لامعنى لطلب حصول الحاصل فاذا كان
الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقع تكليف مالايطاق وهو باطل بالاتفاق
لان القائل بجوازه لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه (٣) كون جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى
قديمة لان المقارن للازلى ازلى بالضرورة فان قيل المعتزلة لايقولون بالقدرة القديمة قلنا
لابل انما ينازعون فى كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزاما والجواب عن الاول بعد
تسليم ان معنى تعلق القدرة الحادثة بالفعل ايجاده هو ان المستحيل ايجاد الموجود بوجود

٣ القدرة الحادثة على الفعل لاتوجد
قبله خلافا للمعتزلة لنا انها عرض
فلايبقى الى زمان الفعل بخلاف
القديمة ولان الفعل قبل وجوده
ليس بممكن لامتناع الوجود مع العدم
واستلزام فرض وقوعه الخلف ورد
الاول بعد تسليم امتناع بقاء العرض
بان المراد القدرة السابقة المستمرة
بتجدد الامثال كالعلم والميل والتمنى
ونحو ذلك مما هو قبل الفعل وفاقا
والثانى بالنقض بالقدرة القديمة
والحل بان الممتنع والمستلزم الخلف
هو وجود الفعل بشرط عدمه لاحال
عدمه بان يفرض بدل العدم الوجود
واحتجت المعتزلة بانها لو لم تتعلق
الاحال الفعل لزم ايجاد الموجود
وامتناع التكليف وقدم آثار القدرة
القديمة واجيب عن الاول بماسبق
وعن الثانى بان الانشرط فى المكلف به
ان يكون متعلق القدرة بالفعل بل
بالامكان كايمان الكافر دون خلق
الاجسام وعن الثالث بمنع تماثل
القدرتين بتن

حاصل بغير هذا الايجاد واما بهذا الايجاد فلا وعن الثانى ان من يقول بكون القدرة مع الفعل لايشترط فى المكلف به ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جائز الصدور من المكلف مقدورا له فى الجملة كايمان الكافر بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لايصح تعلق قدرة العبد به اصلا وقريب من هذا ما يقال ان معنى كون المكلف مشروطا بالقدرة ان يكون هو او ضده متعلق القدرة وههنا قد تعلقت القدرة بترك الايمان وعن الثالث بمنع الملازمة وانما يتم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين ليلزم من كون الثانية مع الفعل لاقبله كون الاولى كذلك وقد يجاب بان الكلام انما هو فى تعلق القدرة والازلى انما هو نفس القدرة وكونها قديمة سابقة لاينافى كون تعلقها مقارنا حادثا فلا يلزم من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث او حدوث القديم وتوجيه ما قال الآمدى ان القدرة القديمة وان كانت متقدمة على جميع المقدورات فهى انما تتعلق بالافعال الممكنة والفعل فى الازل غير ممكن فلا تتعلق به فى الازل بل فيما لايزال على هذا المعنى لم يرد اعتراض المواقف بان فيه التزام ما التزمه المعالل مع بيان سبب له فى القدرة القديمة فليجز فى الحادثة ايضا سبب اخر وبان الفعل فى الازل وان امتنع لكنه امكن فيما لايزال فى زمان سابق على الزمان الذى وجد فيه فجاز تعلق لقدرة به فلو لزمت المقارنة لزم كون الفعل فى زمان السابق دون اللاحق نعم يرد ان الكلام فى تعلق القدرة بالمعنى الذى يصحح قولنا فلان قادر على كذا متمكن من فعله وتركه وهو لايتأخر عن نفس القدرة لا بالمعنى الذى اذا نسب الى المقدور كان صدوره عن القادر واذا نسب الى القدرة كان ايجابها للمقدور واذا نسب الى القادر كان خلقه وايجاده فان هذا مقارن بلا نزاع حادث فى حق القديم ايضا (قال ويتفرع على كون القدرة مع الفعل ان الممنوع ٦) اى الذى منع من فعل يصح صدوره عنه فى الجملة لايكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذى هو عاجز عن الفعل وان القدرة الواحدة لاتتعلق بمقدورين سواء كانا ضدين او مثلين او مختلفين فانا ما نجده فى نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير ما نجده عند صدور الآخر واعترض بانه ان اريد المغايرة والاختلاف بحسب التعلق على ما قال الامام ان مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذلك فغير قادح وان اريد تغاير الحالتين بالذات والمفهوم او كون القدرة اسما لمجموع التمكن المشترك مع ما به الاختلاف كان لفظ القدرة مقولا بالاشتراك ولم يقل به احد وذهبت المعتزلة الى ان الممنوع قادر والمنع لاينافى القدرة وانما ينافى المقدور سواء كان المنع بل ما به المنع عدما كانتفاء شرط وقوع المقدور او وجودا ضد له كالسكون للحركة او مولد للضد كالثقل المولد للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية واستدلوا بالفرق بالضرورة بين المقيد الممنوع من المشى والزمن العاجز عنه وما ذلك الا بوجود القدرة فى المقيد دون العاجز وبان المقيد لم يلحقه تغير فى ذاته ولا صفاته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة وقد كان قادرا حال المشى فكذا مع القيد لان القدرة من صفات النفس واجيب عن الاول بان الفرق عندنا عائد الى جرى العادة بخلق القدرة فى المقيد بارتفاع القيد بخلاف الزمن العاجز فانه وان كان ارتفاع العجز ممكنا لكن لم تجر العادة بذلك وعن الثانى بمنع عدم التغير فى الصفة واتفقت المعتزلة على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات لكن على مرور الاوقات اذ يمتنع وقوع مثلين فى محل واحد بقدرة واحدة فى وقت واحد واختلفوا فى تعلقها بالضدين فجوز اكثرهم تعلقها بهما على سبيل البدل اذ لو لم يكن القادر على الشئ قادرا على ضده لكان مضطرا الى ذلك المقدور حيث لم يتمكن من تركه هف وتردد ابو هاشم فزعم تارة ان كلا من القدرة القائمة بالقلب والقدرة القائمة بالجوارح تتعلق بجميع افعال محالها دون محل الاخرى بمعنى ان القائمة بالقلب تتعلق بالارادات والاعتقادات وامثالها دون الحركات والاعتمادات والقائمة بالجوارح على العكس

٦ عن الفعل لايكون قادرا عليه كالزمن وان القدرة الواحدة لاتتعلق بمقدورين وان لم يكونا ضدين وقالت المعتزلة الفرق بين المقيد والزمن ضرورى كيف وليس فيه تبدل ذات او صفة ولا طريان ضد للقدرة واتفقوا على انها تتعلق بالمتماثلات لكن على تعدد الاوقات وجوز بعضهم تعلقها بالضدين على البدل وتردد ابو هاشم فجوز تارة تعلق كل من القلبية والعضوية بمتعلقاتها دون متعلقات الاخرى وتارة لمتعلقاتهما من غير تأثير فى متعلقات الاخرى وتارة خص الحكمين بالقلبية والحق انه ان اريد بالقدرة القوة التى هى مبدأ للافعال بطريق الايجاد وتسمى القدرة المؤثرة او بطريق جرى العادة وتسمى الكاسبة فهى قبل الفعل ومعه وبعده وتتعلق بالمقدورين ونسبتها الى الضدين على السواء وان اريد القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير على احد الوجهين فهى مع الفعل ولاتتعلق بمقدورين لاختلاف الشرائط بالنسبة الى المقدورات بين

وتارة ان كلا منهما يتعلق بالجميع الا انها لا تؤثر الا فى افعال محله مثلا القائمة بالقلب تتعلق بافعال
القلوب والجوارح لكن يمتنع ايجاد افعال الجوارح بها لفقد الشرائط والقائمة بالجوارح بالعكس
وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بجميع افعال القلب والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع افعال
الجوارح وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح جميعا وان لم تؤثر فى افعال
الجوارح والقائمة بالجوارح لا تتعلق بافعال القلب والى القولين الاخيرين اشار فى المتن بقوله وتارة
خص الحكمين بالقلبية واراد بالحكمين التعلق بجميع افعال محله خاصة والتعلق بجميع افعال
محله ومحل الاخرى واورد الامام الرازى كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة التى هى مبدأ
الافعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها او لم تكمل فلا شك فى كونها قبل الفعل ومعه
وبعده وفى جواز تعلقها بالضدين وان اريد القوة التى كملت جهات تأثيرها فلا خفاء فى كونها
مع الفعل بالزمان لا قبله وفى امتناع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلقا ضرورة ان الشرائط
المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذاك الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة بمعنى
الايجاد فسرنا التأثير والمبدائية بما يعم الكسب الذى هو شان القوة الحادثة وذلك بحصول جميع
الشرائط التى جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات
حصول الفعل بها لزوما او معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة (قال المبحث الثالث ٢)
الجمهور على ان العجز عرض ثابت مضاد للقدرة للقطع بان فى الزمن معنى لا يوجد فى الممنوع
مع اشتراكهما فى عدم التمكن من الفعل وعند ابى هاشم هو عدم ملكة للقدرة وليس فى الزمن
صفة محققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع قادر بالفعل او من شانه
القدرة بطريق جرى العادة على ما سبق ويتفرع على كون العجز ضد القدرة ما ذهب اليه
الشيخ الاشعرى من انه انما يتعلق بالموجود كالقدرة لان تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال
محض فعجز الزمن يكون عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم ولا خفاء فى ان هذا مكابرة
وان العجز على تقدير ان يكون وجوديا وان لم يقم عليه دليل فلا امتناع فى تعلقه بالمعدوم
كالعلم والارادة ولهذا اطبق العقلاء على ان عجز المتحدين لمعارضة القرآن انما هو عن
الاتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة والقول باشتراك لفظ العجز بين عدم القدرة فيكون
عدميا يتعلق بالمعدوم دون الموجود وبين صفة تستعقب الفعل لا عن قدرة فيكون وجوديا يتعلق
بالموجود دون المعدوم خلاف العرف واللغة ولو سلم فالكلام فيما هو المتعارف الشائع الاستعمال
(قال وفى تضاد النوم للقدرة تردد ٦) لا خفاء فى جواز بعض الافعال عن النائم وامتناع الاكثر
واختلفوا فيما يصدر فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مقدور له وان النوم لا يضاد القدرة
ونفاه الاستاذ ابو اسحق ذهابا الى التضاد كالعلم والادراك وتوقف القاضى وبعض الاصحاب
وللمعتزلة فى القدرة تفريعات وتفاصيل لا نطول الكتاب بذكرها (قال ويضادها الخلق ٤) يريد ان
من الكيفيات النفسانية الخلق وفسر بملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم
فكر وروية فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا كغضب الحليم وكذا الراسخ الذى
يكون مبدأ لافعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة او يكون نسبته الى الفعل والترك على السواء
كالقدرة او يفتقر فى صدور الفعل عنه الى فكر وروية كالبخيل اذا حاول الكرم وكالكريم اذا
قصد بالعطاء الشهرة ولما كانت القدرة تصدر عنها الفعل لا بسهولة واستغناء عن روية وكانت
نسبتها الى طرفى الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة مشهورة وهذا ما قال
فى التجريد ان القدرة تضاد الخلق لتضاد احكامها (قال ومنها ٩) اى من الكيفيات النفسانية
اللذة والالم وتصورهما بديهى كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى

٢ العجز ضد القدرة لا عدم ملكة كما
هو رأى ابى هاشم لما نجد من الفرق
بين الزمن والممنوع مع اشتراكهما
فى عدم القدرة وله ان يمنع ذلك فى
الممنوع او يجعل الفرق ان من شانه
القدرة بخلاف الزمن ويتفرع على
التضاد ما نقل عن الشيخ وان كان
خلاف الظاهر ان متعلق العجز هو
الموجود حتى ان الزمن عاجز عن
القعود بمعنى ان فيه صفة تستعقب
القعود لا عن قدرة ويبطله القطع
بان عجز المتحدين انما هو عن الاتيان
بمثل القرآن والتزام اشتراك اللفظ
بين تلك الصفة وعدم القدرة خلاف
اللغة متن

٦ اذ قد يصدر عن النائم بعض الافعال
ويمتنع الاكثر متن

٤ من جهة انه ملكة يصدر بها
الافعال عن النفس بسهولة من غير
روية وان نسبته الى الطرفين لا تكون
على السوية متن

٩ اللذة والالم وهما بديهيان وقد
يفسران بادراك الملايم والمنافى
من حيث هما كذلك فهما
نوعان من الادراك اعتبر فيهما
اضافة تختلف بالقياس الى المدرك
واصابة لذات الملائم والمنافى لا
صورتهما والحق انا نجد حالة هى
اللذة ونعلم ان ثمة ادراكا للملائم واما
انها نفسه او امر حاصل به وهل
يحصل بغيره ففيه تردد وقد يفسر
بالخروج عن الحالة الغير الطبيعية
ويبطله الالتذاذ باصابة مال او
مطالعة جمال من غير طلب وشوق
متن

وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والملايم للشيء كماله الخاص اعني الامر اللايق كالتكيف بالحلاوة للذائقة وتعقل الاشياء على ما هي عليه للعاقلة وقيد بالحيثية لان الشيء قد يكون ملايما من وجه دون وجه فادراكه لا من جهة الملايمة لا يكون لذة كالصفراوي لا يلتذ بالحلو والمراد بالادراك الوصول الى ذات الملايم لا الى مجرد صورته فان تخيل اللذيذ غير اللذة ولذا كان الاقرب ما قال ابن سينا ان اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك النيل اعني الاصابة والوجدان لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما يتم بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه والفرق بين الكمال والخير هو ان حصول ما يناسب الشيء ويليق به من حيث اقتضائه براءة ما لذلك الشيء من القوة الى الفعل كمال له ومن حيث كونه مؤثرا خير ثم المعتبر كماليته وخيريته بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد الكمالية والخيرية في شيء فيلتذ به وان لم يكونا فيه وقد لا يعتقدهما فيما تحققتا فيه فلا يلتذ به ولهذا يحصل من شيء معين لذة او الم لزيد دون عمرو وبالعكس فكل من اللذة والالم نوع من الادراك اعتبر فيه اضافة الى ملايم او مناف يختلف بالقياس الى المدرك واصابة ووجدان لذات الملايم او المنافي من حيث هو كذلك لا للصورة الحاصلة منه وبقيد الحيثية يندفع ما يقال ان المريض قد يلتذ بالحلاوة مع انها لا تلايمه بل يتغير ويتنفر عن الادوية وهي تلايمه وتنفعه وذكر الامام بعد الاعتراف بان اللذة والالم حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت لنا ان اللذة نفس ادراك الملايم ام غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي وسنتكلم على ذلك وزعم محمد بن زكريا ان اللذة عبارة عن التبدل والخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية وبه صرح جالينوس في مواضع من كلامه وهو معنى الخلاص عن الالم وذلك كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني اوعيته وابطله ابن سينا وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروايح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شغل عن الشعور والادراك قالوا وسبب السهو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان الالم واللذة لا يتمان الا بادراك والادراك الحسي خصوصا اللمسي لا يحصل الا بانفعال عن الضد ولذلك متى استقرت الكيفية الموجبة لذلك لم يحصل الانفعال فلم يحصل الادراك فلم تحصل لذة ولا الم وبالجملة فلما لم تحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الغير الطبيعية ظنوا انها نفسه ولا خفاء في امكان معارضة هذا الكلام بالمثل ودفعها بما سبق من الوجهين (قال ثم كل من اللذة والالم ينقسم الى الحسي والعقلي حسب الادراك ٣) فانه ينقسم اليهما فينحصر فيهما عند ارباب البحث اما الحسي فظاهر كتكيف العضو الذائق بالحلاوة والقوة الغضبية بتصور غلبة ما والوهم بصورة شيء يرجوه الى غير ذلك واما العقلي فلان للجوهر العاقل ايضا كمالا وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الواجب تعالى بقدر

٣ والعقلي اقوى لان المعقولات اكثر وادراك العقلي اكمل وكلاهما من الكيفيات النفسانية لان المحسوس في الحسي هو ما يلتذ به او يتالم لا نفس اللذة والالام متن

الاستطاعة ثم ما يعقله من صور معلولاته المترتبة اعني الوجود كله تمثلا مطابقا خاليا عن
شوائب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولاشك ان هذا الكمال خير بالقياس
اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية
واما الالم فهو ان يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد ثم اذا قايسنا بين
اللذتين فالعقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد
لايتناهى واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه المعقول والحس لايدرك الا ما يتعلق بظواهر
الاجسام فتكون الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم فكذا اللذات التابعة لهما وبحسب هذا
تعرف حال الالام عند التنبه لفقد الكمالات واما ان العالم قد لايلتذ بالادراكات ولايتألم بالجهالات
فلعله لانتفاء بعض الشروط والقيود المعتبرة في كون الادراك لذة اوالما فان قيل الحسي
من اللذة والالم ينبغي ان يعد من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية قلنا المدرك
بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتألم كالحلاوة والمرارة مثلا واما نفس اللذة والالم التي هي
من جنس الادراك والنيل فلاسبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها (قال والحسي من الالم سيما
اللمسي يسمى وجعا ؟) لاشك ان لفظ اللذة اوالالم بحسب اللغة انما هو للحسي دون العقلي واما
بحسب العرف فالظاهر انه بحسب الاشتراك المعنوي حيث يؤخذ الادراك اعم من الاحساس
والتعقل ولايرد الاعتراض بان المدقوق قد يتعقل ان فيه حرارة غير طبيعية ولا يتألم بذلك لان
الحاصل بهذا التعقل صورة الحرارة المطابقة فهو ادراك ملايم لامناف وانما المنافي هوية
الحرارة الغريبة وليست بمدركة وان كانت حاصلة لانها صارت بمنزلة الطبيعة فلم يكن هناك
انفعال وشعور فلم يكن الم وقيل الاشتراك لفظي والتفسير انما هو للحسي خاصة واما الوجع
فخص بالحسي في العرف ايضا بل الاظهر اختصاصه باللمسي على ما صرح به البعض وان كان
ظاهر كلام ائمة اللغة انه يرادف الالم فلذا قلنا الحسي من الالم سيما اللمسي يسمى وجعا
واتفقت كلمة الاطباء على ان كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف يقع سببا للوجع
في الجملة وان لا سبب له سواهما اما بحكم الاستقراء واما بالاستدلال وان كان ضعيفا وهو ان كمال
العضو صحته وهي بالمزاج المعتدل والهيئة التي بها يتأتى الافعال على مايجب فالمنافي لهذا
الكمال يكون مبطلا لاعتدال المزاج وهو سوء المزاج اوالهيئة وهو تفرق الاتصال وانما اختلفوا
في ان كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض وهو مذهب ابن سينا او السبب بالذات
هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون سببا بواسطة ما يلزمه من تفرق الاتصال وهذا
هو المشهور من مذهب جالينوس وكثير من الاطباء او بالعكس اي السبب بالذات هو سوء
المزاج فقط والتفرق انما يكون سببا بواسطته والى هذا مال الامام الرازي وجمع من المتاخرين
وعلى كل من المذاهب احتجاجات واعتراضات اعرضنا عنها مخافة التطويل وتفاصيلها في
شرح القانون واشترط ابن سينا في سوء المزاج المولم ان يكون حارا اوباردا لارطبا اويابسا
وان يكون مختلفا لامتفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية
وفيه بحث لانه ان اريد انهما ليست فاعليتين والمولم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة
سببا لتفرق الاتصال وكليهما لكثير من الامراض فليكونا سببين للوجع بذلك المعنى من غير
توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه وفي سوء المزاج الحار اوالبارد واما السبب بالذات
بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع
احساس ما والاحساس انفعال والانفعال لايكون الا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيات الفاعلة فيشكل
بتصريح ابن سينا في مواضع من كتبه بل اطباق القوم على انهما من الكيفيات المحسوسة

؟ وحصر ابن سينا سببه في تفرق
الاتصال وسوء المزاج المختلف الحار او
البارد لان الرطب واليابس انفعاليان
نعم قد يؤلم اليابس بالعرض لاستتباعه
لشدة التقبيض تفرق الاتصال
بخلاف الرطب فان ما يستعقبه من
التمديد انما هو بالمادة بخلاف المتفق
اعني ما استقر في جوهر العضو
وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج
الاصلي وذلك لان شرط انفعال
الحاسة عن المحسوس المخالفة في
الكيف متن

بل اوائل الملموسات فعند خروجهما عن الاعتدال يكونان متنافيين فادراكهما من حيث هما كذلك يكون المائم ذكر ابن سينا ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة التقبيض تفرق الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد يتبعه بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون فى الرطوبة التى مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها واما الثانى فلان سوء المزاج المتفق غير مولم ولذلك يسمى بالمتفق والمستوى حيث شابه المزاج الاصلى فى عدم الايلام وذلك لانه عبارة عن الذى استقر فى جوهر العضو وابطل المقاومة وصار فى حكم المزاج الاصلى فلا انفعال فيه للحاسة فلا احساس فلا الم وايضا المنافاة انما تحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الاصلى عند ورود الغريب ليتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية العضو فيتحقق الالم وايضا الدق اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب لا يتسخن الا عن حرارة قوية ولانه تستعمل فيهما مبردات اقوى مما يستعمل فى الغب ولانهما تؤدى الى ذوبان مفرط من الاعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق لا يجد من الالتهاب ما يجده صاحب الغب وما ذلك الا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به وايضا المستحم فى الشتاء يشمئز بدنه عن الماء الفاتر ويتاذى به ثم انه بعد ذلك يستلذه ويستطيبه ثم اذا استعمل ماء حارا تأذى به ثم بعد ذلك يستلذه ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده وتألم به وذلك لما ذكرنا واعلم ان سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدرك بالكلية وذلك اذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به وبمنافاته ثم فى الزمان الثانى تكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها وكذا فى كل زمان وهذا بخلاف ما يحدث دفعة فانه لكثرته يكون مدركا مؤلما باستمراره ادراكه ما دام مختلفا (قال واعتراض الامام ٢) اشارة الى دفع الشبه التى اوردها الامام على كون تفرق الاتصال سببا للوجع فمنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمى فلا يصلح علة للوجع لانه وجودى وجوابه ان الانفصال المرادف للتفرق ليس هو عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا ولو سلم فلا محالة يلزمه كون هيئة العضو فاقدة كماله اللائق به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجعا بذاته بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالعدمى لا يلزم ان يكون معدوما ولا يمتنع كونه علة للوجودى ولو سلم فالمراد بالسبب ههنا المعد اى الفاعل لاعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد ولا امتناع فى ان يكون التفرق العدمى بحيث متى حصل اقتضى الوجع كسوء المزاج ومنها انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دائما فى الوجع لانه دائما فى تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لان الاغتذاء والنمو انما يكون بنفوذ الغذاء فى الاعضاء والتحلل انما يكون بانفصال اجزاء عن الاعضاء لا يقال هذا التفرق لكونه فى غاية الصغر لا يولم اولا يحس تألمه سيما وقد صار مألوفا بدوامه لانا نقول كل تفرق وان كان صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا ولو كان التفرق حين ما كان مألوفا غير مولم لكان كل تفرق كذلك لان حكم الامثال واحد ومنها ان التفرق لو كان سببا بالذات لما تأخر عنه الاثر بحسب الزمان واللازم باطل لان قطع العضو بآلة فى غاية الحدة قطعا فى غاية السرعة لا يحس منه بالالم الا بعد لحظة ربما يحصل سوء المزاج وجوابهما انا لا نعنى بكون تفرق الاتصال سببا للوجع بالذات انه نفسه تمام العلة بحيث لا يتخلف الوجع عنه اصلا بل نعنى ان القدر المحسوس من التفرق اذا كان فى عضو حاس مع التفات النفس اليه والشعور به من غير ان يصير مستقرا مألوفا ويشترط ان يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو فهو مولم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج وان كان ايلامه بواسطة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو كماله اللائق به

٢ الرازى بان التفرق عدمى وبان فى دوام الاغتذاء والتحلل تفرقا كثيرا فى الاعضاء ولا الم وبان الالم قد يتأخر عن التفرق كما فى القطع بما هو فى غاية الحدة مدفوع بان التفرق حركة بعض الاجزاء عن البعض على ان الممتنع سببية المعدوم دون العدمى خصوصا فى المعدوم والمراد ان القدر المحسوس من التفرق اذا كان فى عضو حاس مع الشعور والتفات النفس من غير الف واستمرار وقد ادرك من جهة كونه منافيا فهو مولم ولو بواسطة استتباعه فقد ان هيئة العضو كماله اللائق وحينئذ لا اشكال متن

وحينئذ يجوز ان لايكون التفرق فى الاغتذاء والتحلل قدر مايدركه الحس اويكون مألوفا لايضر ولايولم اويكون ادراكه لامن جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه ملايما ونافعا للبدن ببقاء الصحة والقوة وبقاء البدن من الفضول وماذكر من لزوم استواء التفرقات فى الاحكام ظاهر الفساد كيف والتفرق الغذائى طبيعى دائم فى اجزاء صغيرة مألوف يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك واما قطع العضو سريعا بآلة فى غاية الحدة فان كان مع التفات النفس والشعور فلانسلم تأخر الالم وان كان بدونه فلااشكال الايرى ان من انصرف فكرته الى امر اهم شريف كالتأمل فى مسئلة علمية او خسيس كاللعب بالنرد والشطرنج اومتوسط كالابتلاء بوجع اقوى اوالوقوع فى معركة والاهتمام بمهم دنيوى ربما لايدرك الم الجوع والعطش وكثير من الموذيات وكذا المستلذات ومنها انه لوكان سببا لكانت الجراحة العظيمة اقوى ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق فى الجراحة اكثر وجوابه ذلك انما يلزم لوكان الم لسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال وهو ليس بلازم لجواز ان يكون المحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تأثيرا من الجراحة العظيمة (قال ومنها ۷) اى من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فقد عرفها ابن سينا فى اول القانون بانها ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة اوللترديد المنافى للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة اوغير راسخة ولايختص بالراسخة كمازعم البعض على ماقال فى الشفاء انها ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعى غيرمأوفة فاورد ماهو صحة بالاتفاق وهذا ماقيل ان جنسها هو المسمى بالحال اوالملكة وليس هناك شك فى ذاتى للصحة ولا فى عرضى على ما قال الامام انه لايلزم من الشك فى اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك فى شئ من مقومات الصحة بل فى بعض عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هى بعارض الرسوخ وعدمه وانما قدم الملكة على الحال فى الذكر مع انها متأخرة عنه فى الوجود حيث تكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب فى الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف فى كونها صحة بخلاف الحال ولانها غاية الحال والغاية متقدمة فى العلية وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وماذكر الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهوما اذا كان افعاله من الجذب والهضم سليمة ليس بمستقيم لان الحال والملكة انما كونان من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ماصرحوا به وعلى هذا يكون فى تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح واما ماذكر فى موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فبنى على ان الصحة المبحوث عنها فى الطب هى صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على المجرى الطبيعى على ماناسب المعنى اللغوى فلايكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشئ بنفسه وهذا ماقال الامام ان الصحة فى الافعال امر محسوس وفى البدن غيرمحسوس وتعريف غيرالمحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض بان قوله تصدر عنها الافعال مشعر بان المبدأ هى تلك الملكة والحال وقوله من الموضوع مشعر بانه الموضوع اعنى البدن اوالعضو فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدأ فاعلى والموضوع قابل والمعنى كيفية تصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة العلة الفاعلية والمعنى تصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع وتحقيقه

متن

۷ الصحة والمرض اما الصحة فعرفها ابن سينا بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة يعنى ان جنسها الكيفية النفسانية سواء كانت بصفة الرسوخ او دونها لا كما هو رأى البعض من تخصيصها بالراسخة على ما قال فى الشفاء ملكة فى الجسم الحيوانى تصدر عنه لاجلها الافعال غير مأوفة وقدم الملكة لانها اشرف واغلب والمتفق على كونها صحة وفيما زعم الامام من شمولها صحة النبات ذهول عن معنى الملكة والحالة واما تخصيصها بالانسان فيما قال انها هيئة يكون بها بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فبالنظر الى انها المبحوث عنها فى الطب والمراد بالصحة والسلامة المعنى اللغوى بدليل الاسناد الى الافعال فلادور والدلالة بكلمتى عن ومن على مباينة كل من الحال والمحل مبنية على ان الاول فاعلى والثانى مادى اوالاول آلى والثانى فاعلى واما المرض فجعله تارة ملكة اوحالة مضادة للصحة وتارة عدم ملكة لها بناء على انه قد يطلق على زوال الصحة وقد يطلق على مايحدث عنده من المبدأ للآفة فى الافعال وعلى تقدير التضاد فهما من جنس الكيفية النفسانية وقد يذكر عند تعداد انواعهما مايدل على ان كليهما او المرض خاصة من قبيل المحسوسات اوغير الكيفيات وهو

تسامح

ان القوى الجسمانية لاتصدر عنها افعالها الا بشركة من موضوعاتها فالمسخن هو النار والنارية علة لكون النار مسخنة فالمراد ان الصحة علة لصيرورة البدن مصدرا للفعل السليم وهذا المعنى واضح فى عبارة القانون فى التعريف الثانى واوضح منه فى عبارة الشفاء لان اللام اوضح فى التعليل من الباء وهى من عن فاندفاع الاعتراض عنها فى غاية الظهور والامام انما اورده على العبارة الاولى فما ذكر فى المواقف ان الصحة ملكة او حالة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها سليمة وان الامام اورد عليه هذا الاعتراض ليس على ماينبغى واما المرض فقد عرفه ابن سينا بانه هيئة مضادة للصحة اى ملكة او حالة تصدر عنها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة وذكر فى موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم لست اعنى من حيث هو سوء مزاج اوالم وهذا مشعر بان بينهما تقابل الملكة والعدم ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو ان الصحة عنده هيئة هى مبدأ السلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هى مبدأ الآفة فى الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين او حقيقة فى احدهما مجاز فى الاخر والا فالاشكال بحاله وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على مامر اوتقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العامى لان المشهور ان الضدين امران ينسبان الى موضوع واحد ولايمكن ان يجتمعا كالزوجية والفردية لابحسب التحقيق ليلزم كونهما موجودين فى غاية التخالف تحت جنس قريب وقد صرح بذلك ابن سينا حيث قال ان احد الضدين فى التضاد المشهورى قد يكون عدما للاخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض ايضا وجودى كالصحة ولاخفا فى ان بينهما غاية الخلاف فجاز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس هو الكيفية النفسانية واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولاشئ منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التى بها خرج المزاج عن الاعتدال على ماصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهى من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى مخل بالافعال وليس شئ منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمى لايدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها هذا حاصل تقرير الامام لاماذكر فى المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوسة او الوضع اوعدم التركيب فانه اختصار مخل والعذر بانه لم يعتد بها فى المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان لان قولنا سوء التركيب اما مقدار يخل بالافعال او عدد او وضع او انسداد مجرى كذلك ليس بيانا للمحتملات بل للانقسام فليفهم وتقرير الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا ماقيل انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات (قال ثم المعتبر ٦) فقد اختلفوا فى ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف فى ثبوت حالة وصفة لا يصدق عليها الصحة

٦ فى المرض ان كان عدم سلامة جميع الافعال لم يثبت الواسطة وان كان افة الجميع يثبت   متن

ولا المرض كالعلم والقدرة والحيوة الى غير ذلك مما لايحصى بل فى ثبوت حالة لايصدق معها على البدن انه صحيح او مريض بل يصدق عليه انه ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها جالينوس كالناقهين والمشايخ والاطفال ومن ببعض اعضائه آفة دون البعض ورد عليه ابن سينا بانه اهمل الشرائط التى يجب ان تراعى فى حال ماله وسط وما ليس له وسط وهى ان يفرض الموضوع واحدا بعينه فى زمان واحد بعينه وان يكون الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فان فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد او اعضاء معينة فى زمان واحد وجاز ان لايكون معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التى يتم بذلك العضو والاعضاء سليمة وان لايكون ليس كذلك فهناك واسطة وان كان لابد من ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب اولا يكون معتدل المزاج سوى التركيب اما الثبوت احدهما دون الآخر ولا انتفائهما جميعا فليس بينهما واسطة هذا كلامه وقد اعتبر فى المرض ان لايكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التى هى مبدأ سلامة جميع الافعال اوعن هيئة بها يكون شئ من الافعال مأوفا ولا خفاء فى انتفاء الواسطة ح واما اذا اعتبر فى المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة بها يكون جميع افعال العضو اعنى الطبيعية والحيوانية والنفسانية مأوفة فلا خفاء فى ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبر آفة افعال جميع الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف فى تفسير المرض وكلام الامام مشعر بابتنائه على الاختلاف فى تفسيرهما حيث قال يشبه ان يكون النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة فى الوقت الواحد او فى الاوقات الكثيرة بحيث يصدر عنه الافعال سليمة وبالمرض ان لايكون كذلك ومن اثبتها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها مأوفة وفى كلام ابن سينا ما يشعر بابتنائه على الاختلاف فى تفسير الصحة حيث ذكر فى اول القانون انه لاتثبت الحالة الثالثة الا ان يحدوا الصحة كما يشتهون ويشترطوا شروطا ما بهم اليها حاجة وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الافعال لتخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليما دون البعض ومن كل عضو لتخرج صحة من بعض اعضائه صحيح دون البعض وفى كل وقت لتخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن غير استعداد قريب لزوالها لتخرج صحة المشايخ والاطفال والناقهين (قال ومنها الفرح[٧]) قد تعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم فى بعض قواها من النافع والضار كالفرح وهو كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى الملذ والغم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من موذ واقع والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج طلبا للانتقام والفزع وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من الموذى واقعا كان او متخيلا والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور منه خير يقع اوشر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكرى والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها اشارة الى ماللكل من الخواص واللوازم والانفعالات والصحة عند العقل وكثيرا ما يتسامح فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان الدم الى غير ذلك (قال القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكميات[٣]) وهى التى لايكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء

[٧] والغم والغضب والخوف والحزن والهم ونحو ذلك ولا بحث فيها
منه

[٣] اعنى التى لايتصور عروضها الشئ الا بواسطة الكمية المتصلة كالاستقامة والانحناء وكالتقعير والتقبيب والزاوية او المنفصلة كالزوجية والفردية وقد يعد منها الخلقة اعنى مجموع الشكل واللون باعتبار ان الشكل يختص بالكم لكونه هيئة احاطة الحد اوالحدود بالجسم وكذا اللون فمن يخصه بالسطح واعتد بهذا المركب خاصة بما فيه من وحدة بحسبها يتصف الشخص بالحسن والقبح
منه

الخط والتقعير والتقبيب للسطح وكذا الزاوية على ماسيأتي اوللكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لايكون الاباعتبار مافيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون واستشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم بناء على كونه عبارة عن هيئة احاطة حد اي نهاية بالجسم كما في الكرة المحيط بها سطح واحد او حدود اي نهايات كما في نصف الدائرة والمثلث والمربع وغيرهما من الاشكال الحاصلة من احاطة خطين او اكثر لكن لاخفاء في ان جزءه الآخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات والجواب ان مبني ذلك على ما قيل ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولاتنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم على ماسبقت الاشارة اليه هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لاتتناهى مع انهم لم يتعدوا اليها ولم يعدوها من انواعها والجواب انهم لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون والضوء مع الاستقامة او الانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لايتصور الاحيث يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ماتقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي والجواب ان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ماهي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لاينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلهما نوعا على حدة (قال وبعضهم ٦) الجمهور على ان الشكل من الكيفيات بناء على انه الهيئة الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالجسم لانفس السطح المخصوص ليكون من الكم على ما توهم من تقسيمه الى الدائرة والمثلث والمربع وغيرها ثم تفسير الدائرة بانه سطح محيط به خط في وسطه نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية وتفسير المثلث بانه سطح محيط به ثلثة خطوط وهكذا وذلك لان الشكل ههنا بمعنى المشكل واما حقيقته فانما تنقسم الى الاستدارة والتثليث والتربيع وهي الكيفيات الحاصلة للسطوح المذكورة وليس اوضاعا عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض او الى الامور الخارجة ليكون من قبيل الوضع على مازعم ثابت بن قرة ومال اليه الامام وذلك لان الحدود ليست اجزاء الجسم ولا السطح فان قيل النسبة مأخوذة في مفهومه ولاشيء من الكيف كذلك اجيب بمنع الصغرى وانما تم لو كان المذكور في تعريفه حدا حقيقيا له واعترض على تعريفه بانه انما يتناول الاشكال الجسمية دون السطحية واجيب بان المراد بالجسم ههنا هو التعليمي لانه بالذات معروض الحدود السطحية كما ان السطح معروض الحدود الخطية وانما خص التعليمي بالذكر دون الخط والسطح لانه الذي يمكن تخيله بشرط لاشيء بخلافهما كما مر فالتحقيق ان الشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالسطح او الجسم والحدود على الاول خطوط وعلى الثاني سطوح والكمية المعروضة بالذات للشكل هو الحدود المحيطة ام السطح ام الجسم المحاط فيه تردد (قال والزاوية من الكم ٧) يعني ذهب بعضهم الى ان الزاوية من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات ففسروها بسطح يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة من غير ان يتحد الخطان وهذا مراد من قال انها سطح ينتهي الى نقطة ولاخفاء في ان هذا صادق على

٦ على ان الشكل من الوضع متن

٧ لقبولها القسمة فسرت بسطح احاط به خطان يلتقيان على نقطة من غير ان يتحدا والمراد انها مايلي تلك النقطة من السطح على ماصرح به من قال هي المحدب من ذلك السطح وردبانه يجوز ان يكون قبولها القسمة لا لذاتها كيف وقد انتفى فيها لازم الكم وهو عدم البطلان بالتضعيف ولذا فسرت بهيئة احاطة الخطين بالسطح عند الملتقى متن

غير موضع تماس الخطين ايضا من الشكل وليس بزاوية فرادهم انها ما يلي تلك النقطة من السطح على ما صرح من به قال انها المحدب اى موضع الانحداب من السطح الذى يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واجيب بانا لا نم ان قبولها القسمة بالذات بل بواسطة معروضها الذى هو السطح ولو سلم فعندنا ما ينفى كونها من الكم وهو انها تبطل بالتضعيف ولا شئ من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف زيادة فى الكم لا ابطال له واما الصغرى فلان الحادة تنتهى بالتضعيف مرة او مرارا الى قائمة او منفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف اما القائمة فلالتقاء الخطين على استقامة بحيث يصيران خطا واحدا واما المنفرجة فلتأديهما الى ذلك لان تضعيف الكم عبارة عن زيادة مثله عليه ولا يتصور ذلك الا بزيادة كل ما هو اقل منه فلابد فى تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذى يكون اتصال الخطين عنده على استقامة فتبطل المنفرجة بالضرورة وحدوث الحادة فى الجانب الاخر لا ينافى ذلك وايضا لاشك ان الزاوية جنس قريب للثلثة فاذا لم تكن القائمة من الكم لم يكن الاخريان منه والمحققون على انها من الكيفيات المختصة بالكميات فلذا فسروها بالهيئة الحاصلة عند ملتقى الخطين المحيطين بالسطح الملتقيين على نقطة وما يقع فى عبارات المهندسين من كونها سطحا وقابلا للتجزى والمساواة والمفاوتة بالذات فبنى على انهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية كما يريدون بالشكل المشكل فيقولون المثلث شكل تحيط به ثلثة اضلاع وما ذكر اقليدس من ان الزاوية تماس الخطين فمعناه الهيئة الحاصلة عند تماسهما هذا هو الزاوية المسطحة واما المجسمة فهى جسم يحيط به سطحان يلتقيان بخط او الهيئة الحاصلة عند ذلك (قال القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية ٤) اى التى من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد على ان ينفعل اى تهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو وهن طبيعى كالمراضية واللين ويسمى اللاقوة او على ان تقاوم ولا تنفعل اى تهيؤ للمقاومة وبطء الانفعال كالمصحاحية والصلابة وذلك هو الهيئة التى بها صار الجسم لا يقبل المرض ويتأبى عن الانغماز ويسمى القوة فاذا حاولنا ذكر امر يشمل القسمين ويخصهما قلنا كيفية بها يترجح القابل فى احد جانبى قبوله وبنى ذلك على ان القوة على الفعل كالقوة على المصارعة غير داخلة فى هذا النوع من الكيفيات والجمهور على انها داخلة فيه فالامر المشترك بين الاقسام الثلثة هو انها استعداد جسمانى كامل نحو امر من خارج او مبدأ جسمانى به يتم حدوث امر حادث على ان حدوثه مترجح به واستدل على كون القوة الشديدة على الفعل غير داخلة فى هذا النوع بوجهين الاول ان المصارعة مثلا يتعلق بالعلم بتلك الصناعة والقوة القوية على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وبصلابة الاعضاء وكونها فى خلقتها الطبيعية بحيث يعسر عطفها ونقلها وذلك عائد الى القوة على المقاومة واللا انفعال فلا يتحقق قسم ثالث الثانى ان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق فلو كانت داخلة فى هذا الجنس مع دخولها فى الجنس المسمى بالانفعاليات اعنى الراسخ من الكيفيات المحسوسة لزم تقومها بجنسين ودخولها تحت قسمين متقابلين وكلا الوجهين مبنى على ان الكيفيات المحسوسة المسماة بالانفعاليات او الانفعالات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة او الحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شئ مما صدق عليه الآخر والا فلا يمتنع ان تكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية والحرارة من حيث كونها مدركة بالحس من المحسوسات وكل منهما من حيث كونه قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكروا ان اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات (قال الفصل الرابع فى الاين ٦) وهو النسبة الى المكان اعنى كون الشئ فى الحيز وللقوم فى تحقيق ماهيته طريقان احدهما للمتكلمين والآخر للفلاسفة والقدماء من المتكلمين

٤ وهى استعداد شديد على ان ينفعل كالمراضية واللين ويسمى اللاقوة او على ان يقاوم ولا ينفعل كالمصحاحية والصلابة ويسمى القوة فالمشترك كيفية بها يترجح القابل فى احد جانبى قبوله قيل او على ان يفعل كالمصارعة فالمشترك استعداد جسمانى كامل نحو امر من خارج ورد بوجهين الاول ان المصارعة مثلا يتعلق بالعلم بالصناعة وقدرة على الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وصلابة فى الاعضاء وهى راجعة الى الاول الثانى ان الحرارة قوة شديدة على الاحراق مع انها من المحسوسات وبناؤهما على كون الاقسام الاربعة للكيف متباينة بالذات متن

٦ وهو الكون فى الحيز وسلوكه على طريقين الاول للمتكلمين وهو بحثان البحث الاول الكون وجوده ضرورى وانواعه اربعة لان حصول الجوهر فى الحيز ان اعتبر بالنسبة الى جوهر اخر فان امكن تخلل ثالث بينهما فافتراق على تفاوت اقسامه فى القرب والبعد والا فاجتماع ومن اقسامه المجاورة والمماسة على الاقرب متن

فى طريقهم شعب وتفاريع قليلة الجدوى لانطول الكتاب بذكرها بل نقتصر على ماالمهنا فنقول المتكلمون يعبرون عن الاين اعنى حصول الجوهر فى الحيز بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه فى اربعة انواع هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لان حصول الجوهر فى الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثانى ان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فالسكون فيكون السكون حصولا ثانيا فى حيز اول والحركة حصولا اولا فى حيز ثان واولية الحيز فى السكون قد لايكون تحقيقا بل تقديرا كما فى الساكن الذى لايتحرك قطعا فلا يحصل فى حيز ثان وكذا اولية الحصول فى الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك فى آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر فى الحركة المسبوقية بالحصول فى حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول فى الحيز الثانى على ماصرح به الآمدى وتحقيقه ان الحصول الاول فى الحيز الثانى من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ثم الاجتماع لايتصور الا على وجه واحد والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة فى القرب والبعد حتى ينتهى غاية القرب الى المجاورة التى هى الاجتماع ومن اسمائها المماسة ايضا على ما يراه الاستاذ ابواسحق وهو اقرب الى الصواب مما ذكره الشيخ والمعتزلة من ان المماسة غير المجاورة بل هى امر يتبعها ويحدث عقيبها وظاهر عبارة المواقف يشعر بان المجاورة افتراق حيث قال الافتراق مختلف فيه قرب وبعد متفاوت ومجاورة (قال وقيامه بواحد ٤) قد يتوهم ان الاجتماع الجوهرين عرض قائم بهما فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين فنفى ذلك بان لكل من الجوهرين اجتماعا يقوم به مغايرا بالشخص للاجتماع القائم بالاخر (قال واما الحصول ٦) لاخفاء فى ان قولهم حصول الجوهر فى الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فاما ان يكون مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز او فى حيز اخر ليس بحاصر لجواز ان لايكون مسبوقا بحصول اصلا ولهذا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لاتنحصر فى الاربعة كما فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه فى اول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق واجاب القاضى وابوهاشم بانه سكون لكونه مماثلا للحصول الثانى فى ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه والى هذا يؤل ماقال الاستاذ انه سكون فى حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول اخر فى ذلك الحيز وعلى هذا لايتم ماذكر فى طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة والا فسكون ويرد عليهما سكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول فى حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول فى ذلك الحيز ايضا فالاولى ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق فى حيز آخر فحركة والا فسكون او يقال انه ان كان حصولا اول فى حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل فى السكون الكون فى اول زمان الحدوث وتخرج الاكوان المتلاحقة فى الاحيان المتلاصقة اعنى الاكوان التى هى اجزاء الحركة فلا تكون الحركة مجموع سكنات وذلك لانه لايلزم من عدم اعتبار اللبث فى السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول فى الحيز من غير اعتبار قيد يميزه عن اجزاء الحركة اللهم الا ان يبنى ذلك على ان الكون الاول فى الحيز الثانى يماثل الكون الذى فيه وهو سكون وفاقا فكذا الاول ويكون هذا الزاما لمن يقول بتماثل الحصول الاول والثانى فى الحيز الاول فكذا فى الحيز الثانى فالتزم القاضى ذلك وذهب الى ان الكون الاول فى الحيز

٤ اذ كل من الجوهرين اجتماع يقوم به وان لم يعتبر بالنسبة الى آخر فان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون او فى آخر فحركة فالسكون حصول ثان فى حيز اول والحركة حصول اول فى حيز ثان متن

٦ اول الحدوث فليس بحركة ولا سكون فلا حصر وقال القاضى وابوهاشم بل سكون لانه مماثل الحصول الثانى ويلزم كون الحركة مجموع سكنات لان الكون الاول ايضا فى الحيز الثانى سكون والتزم ذلك حتى قيل بان كل حركة سكون ولاعكس والتضاد انما هو بين السكون فى الحيز والحركة منه لا اليه فانهما عينه واعترض بانه لو صح ذلك لزم ان يكون فى الحيز الثانى الحصول الثانى حركة كالاول والقول بان عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز معتبر فى الحركة لايدفع الالزام متن

الثانى وهو الدخول فيه سكون وبنى على ذلك ان كل حركة سكون من حيث انها دخول فى
حيز وليس كل سكون حركة كالكون الثانى فان قيل الحركة ضد السكون فكيف تكون نفسه
او مركبة منه اجيب بان التضاد ليس بين الحركة والسكون مطلقا بل بين الحركة من الحيز
والسكون فيه واما بين الحركة والسكون فيه فلا تغاير فضلا عن التضاد لانها عبارة عن الكون
الاول فيه وهو تماثل الكون الثانى الذى هو سكون بالاتفاق واعترض الآمدى بمنع تماثل
الحصولين واشتراكهما فى كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لايوجب التماثل لانا
لانم انه اخص صفاتهما النفسية كيف والحصول الاول فى الحيز الثانى حركة وفاقا
لكونه خروجا من الحيز الاول فلو كان مماثلا للحصول الثانى فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة
ولا قائل به فان اجيب بان عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز معتبر فى الحركة فيصدق
على الحصول الاول دون الثانى قلنا فكذا عدم الاتصال بالحصول فى حيز آخر معتبر فى السكون
فيصدق على الحصول الثانى دون الاول وحاصله ان الكلام الزام لمن يقول بتماثل الحصولين وبان
كون الثانى سكونا يستلزم كون الاول كذلك وذكر فى المواقف انه اذا اعتبر فى الحركة عدم
المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز لا المسبوقية بالحصول فى حيز آخر بطل قولهم ان الحركة
مجموع سكنات فان اراد ان السكون الذى هو الحصول الثانى لايكون حينئذ جزأ الحركة
فلا يكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها فغلط من باب ايهام العكس لان معنى
قولهم هى مجموع سكنات ان كل جزء لها سكون وهو لا يستلزم ان يكون كل سكون جزأ لها
وان اراد ان مجرد الحصول الاول فى الحيز الاول يكون حينئذ حركة مع انه ليس بمجموع سكنات
فله وجه فان قيل هذا وارد على التقدير الآخر ايضا وهو ان يعتبر فى الحركة المسبوقية بالحصول
فى حيز آخر لان الحصول فى هذا الحيز سواء قيد بالمسبوقية بالحصول فى حيز آخر او بعدم
المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز اولم يقيد بشئ اصلا فهو واحد لا مجموع قلنا مرادهم ان
الحركة مجموع الحصولين فى الحيزين على ما يفصح عنه قولهم انها مجموع سكنات لا مجرد
الحصول فى الحيز الثانى المقيد بالحصول فى حيز سابق على ما يفهم من ظاهر العبارة وهذا لايتأتى
الا على تقدير ان يشترط فى الحركة الحصول فى حيز سابق وتوجيه اعتراض الآمدى حينئذ انه
لو تماثل الحصول الاول والثانى فى حيز واحد لكان الحصول الثانى فى الحيز الثانى جزأ من
الحركة كالاول (قال والتحقيق ٢) سيجئ فى طريق الفلاسفة انه قد يراد بالحركة كون المتحرك
متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث تكون حاله فى كل آن على خلاف ماقبله وما بعده وقد يراد
بها الامر الموهوم الممتد من المبدأ الى المنتهى والمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا انها الحصول
فى الحيز بعد الحصول فى حيز آخر وبالنظر الى الثانى انها حصولات متعاقبة فى احياز متلاصقة
ويسمى بالاضافة الى الحيز السابق خروجا والى اللاحق دخولا ثم منهم من سمى مثل هذا
الحصول سكونا من غير ان يعتبر فى مسماه اللبث والحصول بعد الحصول فى حيز واحد وكانت
الحركة بالمعنى الاول سكونا وبالمعنى الثانى مجموع سكنات وكان الحصول فى اول زمان الحدوث
سكونا ومنهم من اعتبر ذلك وفسر السكون بالحصول فى حيز بعد الحصول فيه فلم تكن الحركة
ولا اجزاؤها ولا الحصول فى آن الحدوث سكونا ثم ظاهر العبارة ان السكون هو الحصول الثانى
من الحصولين فى حيز واحد لكن الاقرب ان المراد انه مجموع الحصولين كما في مجمل قولهم
الحركة حصول فى الحيز بعد الحصول فى حيز آخر على انها مجموع الحصولين قال ثم الحق
يعنى ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعنى الحصول فى الحيز
واحدة والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول

٢ ان للمتحرك بين طرفى المسافة حصولات على الاستمرار دون الاستقرار فان اريد بالحركة ماهو المحقق منها فهى الحصول بعد الحصول فى حيز آخر وان اريد الموهوم الممتد من المبدأ الى المنتهى فهى الحصولات المتعاقبة فى الاحياز المتتالية ثم ان جعل السكون اسما للحصول من غير اشتراط لبث فالحركة سكون او مجموع سكنات وان اشترط فلا وحينئذ فالسكون هو الحصول الثانى او مجموع الحصولين فيه تردد ثم الحق ان حقيقة الكون فى الاربعة واحد وانما التمايز بالحيثيات حتى ان الواحد بالشخص ربما يكون اجتماعا وافتراقا وحركة وسكونا باعتبارات مختلفة ومن اطلق القول بتضاد الاكوان اراد ان الاكوان المتميزة فى الوجود يمتنع اجتماعها لان الكونين يوجبان تخصيص الجوهر بحيز واحد فيتماثلان او بحيزين فيتضادان ضرورة امتناع حصول الجوهر فى آن واحد فى حيزين وايا ماكان فلا يجتمعان وبنى ذلك على ان المماسة ليست من الاكوان والا فلا خفاء فى اجتماعها كما فى الجوهر المحفوف بستة جواهر فان منعه على مانقل عن البعض مكابرة متن

متنوعة بل ربما لايوجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة اوسكونا من جهة كونه مسبوقا بحصول فى حيز آخر اوفى ذلك الحيز بل حركة وسكونا اذالم يشترط فى السكون اللبث فان قيل كيف يصح ذلك والمحققون من المتكلمين كالقاضى واشياعه قد اطلقوا القول بتضاد الاكوان الاربعة قلنا مرادهم الاكوان المتمايزة فى الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولو من جهة التماثل لانهم احتجوا على ذلك بان الكونين ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما متماثلان فلايجتمعان كالحصول الاول والثانى فى حيز واحد لان كلا منهما يسد مسد الاخر فى تخصيص الجوهر بذلك الحيز وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز آخر فتضادان ضرورة امتناع اجتماع حصول الجوهرين فى آن واحد فى حيزين فان قيل اليس الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الست قد اجتمع فيه اكوان ستة هى مماساته لها فان من منع ذلك ولم يجوز مماسة جوهر لاكثر من جوهر تفاديا عن لزوم التجزى فقد كابر مقتضى العقل بل الحس فان تأليف الجسم من الجواهر عند من يقول بها لايتصور بدون ذلك قلنا القائلون بتضاد الاكوان لايجعلون المماسة منها بل امرا اعتباريا (قال المبحث الثانى ٦) يشير الى امرين اختلفوا فى كل منهما انها حركة اوسكون الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك الثانى حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته بواسطة حركة بعض مايحيط به من الاجسام كالحجر المستقر على الارض فى الماء الجارى وكالطير الواقف فى الجو عند هبوب الرياح والحق ان الاول حركة والثانى سكون بشهادة العقل والعرف وقد يستدل على الاول بانه لوكان ساكنا مع حركة باقى الاجزاء لزم الانفكاك اى انفصال بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباطنة فى الاجزاء الظاهرة وهى فى الحيز فتكون الباطنة ايضا فيه وقد انتقل منه الى آخر وعلى الثانى بانه لوكان متحركا لزم التحرك فى حالة واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الاجسام المحيطة به عليه بان يتحرك البعض عليه آخذا من يمنته الى يسرته والبعض بالعكس والكل ضعيف احتج المخالف فى الاول بان الجزء الباطن لم يفارق حيزه الذى هو الاجزاء المحيطة به ولاحركة بدون مفارقة الحيز واجيب بان حيز الكل حيزه وقد فارقه وفى الثانى بانه حصل فى حيز هو مايحيط به من الجواهر بعد الحصول فى حيز آخر ولامعنى للحركة سوى هذا وبانه قد تبدلت عليه محاذياته وهو نفس الحركة اوملزومها واجيب بان حيزه البعد المفطور وهو بعد حاصل فيه ولو سلم فالحصول فى الحيز الثانى انما يكون حركة اذا كان بزواله عن الاول دون العكس وبان تبدل المحاذيات انما يستلزم الحركة اذا كان من جهة المتحيز بان يزول من محاذاة الى محاذاة فظهر ان الخلاف فى الاول عائد الى الخلاف فى حيز الجزء الباطن انه حيز الكل اعنى البعد المشغول به اوالجواهر المحيطة به ام ماله خاصة من البعد اوالاجزاء المحيطة به وفى الثانى الى الخلاف فى ان الحيز هو البعد المفطور الذى لايفارقه المستقر بتحرك الجواهر المحيطة وتبدل المحاذيات بذلك ام الجواهر المحيطة به على مايناسب قول الفلاسفة من انه السطح الباطن من الحاوى وعلى هذا التقدير هل يتوقف حصول الحركة على ان يكون مفارقة الحيز وتبدل المحاذيات من جهة المتحيز البتة ام يحصل بان يزول الحيز عنه وعن محاذاته وعلى الاول تمتنع حركة الجسم فى حالة واحدة الى جهتين مختلفتين وعلى الثانى لايمتنع كما اذا تحرك بعض الجواهر المحيطة يمنة والبعض يسرة على مايلتزمه الاستاذ ابو اسحق وان شدد غيره النكير عليه حقا فان العقل جازم بان ذلك ليس بحركة وان حركة الجسم فى حالة واحدة لاتكون الى جهتين وماذكر فى المواقف من ان هذا نزاع فى التسمية ليس على ماينبغى لان ماذكره الاستاذ وغيره فى بيان الحيز او الحركة انه هذا اوذاك ليس اصطلاحا منهم على انا نجعله اسما لذاك والا لما كان جعله من المسائل العلمية والاستدلال

٦ الحق ان الباطن من اجزاء الجسم المتحرك متحرك والمستقر على الارض او الواقف فى الجو عند تبدل الماء والهواء عليه ساكن لاطباق العقل والعرف على ذلك والخلاف فى الاول عائد الى الخلاف فى حيز الجزء الباطن وفى الثانى الى الخلاف فى ان الحيز هو البعد المفطور اوالباطن من الحاوى وان الحركة هل يحصل بزوال الحيز عن المتحيز حتى يمكن اختلاف جهتى الحركة الواحدة فى حالة واحدة ام لابد ان يكون بزوال المتحيز عن حيزه حتى يمتنع ذلك وليس مراد المخالف انى اجعل لفظ الحيز او الحركة اسما لهذا المعنى بل ان حقيقة ما وضع الاسم فى الاصل بازائه هو هذا فلايكون نزاعا فى التسمية متن

عليه بالادلة العقلية معنى بل تحقيقها الماهية التى وضع لفظ الحيز اوالحركة ومايراد فه من جميع اللغات بازائهما واثبات ذاتياتها بعدتصورها بالحقيقة حين يحكم بان هذا فى حيز وذاك فى حيز آخر وان هذا متحرك وذاك ساكن (قال الطريق الثانى للفلاسفة ۳) والمبحث الاول منه غنى عن الشرح و اما الثانى فبيانه ان بعض الفلاسفة فسر الحركة بالخروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا اولا دفعة و بنى ذلك على ان معنى هذه الالفاظ واضح عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة ونظر بعضهم الى ان معنى التدريج ان لايكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون فى آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا ففسرها بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال ههنا حصول ما لم يكن حاصلا ولا خفاء فى ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان فى مكان وهو ممكن الحصول فى مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول فى ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان فالتوجه مقدم على الاصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لاحقيقة لها الا التأدى الى الغير والسلوك اليه فلابد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه و من ان يبقى من ذلك التوجه مادام موجودا شئ بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول فحقيقة الحركة متعلقة بان يبقى منها شئ بالقوة وبان لايكون المتأدى اليه حاصلا بالفعل فتكون الحركة بالفعل كمالا للجسم المتحرك الذى هو بالقوة من جهة التأدى الى المقصود الذى هو الحصول فى المكان المطلوب فيكون كمالا اول لما بالقوة لكن من جهة انه بالقوة لامن جهة انه بالفعل ولامن جهة اخرى فان الحركة لاتكون كمالا للجسم فى جسميته او فى شكله اونحو ذلك بل من الجهة التى هو باعتبارها كان بالقوة اعنى الحصول فى المكان الآخر واحترز بهذا عن كمالاته التى ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذى لم يصل الى المقصد لكن لامن حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض اولا بان ماهية الحركة وان لم تكن بديهية واضحة عند العقل لكن لاخفاء فى ان ماذكر فى هذا التعريف ليس باوضح منها بل اخفى وثانيا بانه لايصدق على الحركة المستديرة اذ لامنتهى لها بالفعل فلايتحقق كمال اول وثان واجيب بان هذا ليس تعريفا للحركة يقصد بها تمييزها عما عداها او تحصيل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة اينية كانت اوغيراينية فلايضره كون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة ولاكون الكمال الاول والثانى فى بعض اقسام الحركة اعنى المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار دون الفعل والحقيقة وذلك لان كل نقطة تفرض فحال الجسم المتحرك على الاستدارة بالنسبة اليها من حيث طلبها توجه فيكون كمالا اول ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالا ثانيا (قال وحاصل هذا المعنى ۹) يشير الى ان ماذكر بيان للمعنى المحقق الموجود من الحركة فان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى بحيث لايكون قبله ولابعده وهى حالة مستمرة غيرمستقرة اى يوجد المتحرك مادام متحركا ولايجتمع متقدمه مع متأخره و بها يحصل الجسم فى حيز بعد ماكان فى حيز آخر وحقيقته كون فى الوسط ينقسم الى اكوان بحسب الفرض والتوهم وهو فى نفسه واحد متصل على قياس المسافة والزمان فمايفرض من حدود المسافة لئلا يلزم تركب الحركة من اجزاء لاتتجزا وثانيهما الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى والحركة بهذا المعنى لاوجود لها فى الاعيان لان المتحرك مادام لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها فاذا انتهى فقد انقضت الحركة و بطلت بل فى الاذهان لان للمتحرك نسبة الى المكان الذى تركه والى المكان الذى ادركه فاذا ارتسمت فى الخيال صورة كونه فى المكان الاول ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال

۳ وهو مباحث المبحث الاول الاين حقيقى ان لم يفضل الحيز على الشئ ككون الماء فى الكوز والافغير حقيقى ككون زيد فى الدار اوفى البلد اوفى العالم ويكون جنسيا ونوعيا وشخصيا ككون الشئ فى المكان او فى الهواء او فى هذه الدار و يقبل التضاد كفوق واسفل والاشتداد كالاتم فوقية المبحث الثانى قيل الحركة الخروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا اولا دفعة ومبناه على ان تصور هذه المعانى التى حاصلها الاتصال الغير القار بديهى لايتوقف على تصور الزمان الموقوف على تصور الحركة ليلزم الدور وقيل كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة واريد بالكمال حصول ما لم يكن و احترز بالاول عن الوصول فانه يحصل ثانيا والتوجه اولا وفيه بقيد القوة على انه لابد لتعلق الحركة من مطلوب يتوجه اليه وان يبقى شئ منه بالقوة والقيد الحيثية على ان كون الحركة كمالا للمتحرك انما هو فى الوصول الذى له بالقوة فتخرج كمالاته التى ليست كذلك كالمربعية مثلا والمقصود تلخيص المعنى المسمى بالحركة على الاطلاق وتحقيقه لاتمييزه وتصويره عند العقل فلا يضره كون المعرف اخفى وكون الكمالين اعنى التوجه والوصول فى الحركة المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار نظرا الى ان حال الجسم بالنسبة الى كل نقطة من حيث طلبها توجه ومن حيث الحصول عندها وصول ومن ۹ كيفية بها يكون الجسم توسط بين المبدأ والمنتهى مستمر لايجتمع متقدمه مع متأخره وبها يحصل الجسم فى حيز بعد ماكان فى آخر وحقيقته امر واحد متصل فى نفسه منقسم بحسب الفرض على قياس المسافة والزمان وقد يقال الحركة لما يتوهم من كليته المتصلة الممتدة بين المبدأ و المنتهى ولاوجود لها فى الاعيان لانها قبل الوصول لم يتم وعنده قد انقضت واما الاول فوجوده

ضرورى وعدم حصول المنقضى واللاحق مع انتفاء الجسا ضرلانه ان لم ينقسم لزم الجزء وان انقسم عاد الكلام لايقتضى العدم مطلقا كيف والمنقضى مافات بعد الكون واللاحق ماهو بصدد الكون متى

صورة كونه فى المكان الثانى فقد اجتمعت الصورتان فى الخيال وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شئ واحد واما بالمعنى الاول فوجودها ضرورى يشهد به الحس فان قيل الحكم بالوجود فى الخارج اما ان يكون على الماضى من الحركة او على الآتى او على الحاضر والكل باطل اما الماضى والآتى فظاهر واما الحاضر فلانه ان لم يكن منقسما لزم الجزء الذى لا يتجزأ لانطباق الحركة على المسافة وان كان منقسما عاد الكلام و اجيب بانا لانسلم انه لاوجود للماضى والآتى غاية الامر انه لاوجود لهما فى الحال وهو لايستلزم العدم مطلقا و كيف لايكون لهما وجود ومعنى الماضى مافات بعد الوجود والآتى مايحصل له الوجود (قال المبحث الثالث ٧) الحركة تفتقر الى ستة امور (١) مامنه الحركة وهو المبدأ (٢) ماإليه الحركة وهو المنتهى (٣) مافيه الحركة وهو المقولة اى الجنس العالى الذى ينتقل المتحرك من نوع منه الى نوع آخر او من صنف من نوع الى صنف آخر (٤) مابه الحركة اى سببها الفاعلى وهو المحرك (٥) ما له الحركة اى سببها المادى وهو المتحرك (٦) الزمان الذى يقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التى منها الزمان لان الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها معروضا للزمان وههنا بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه مقدرة به اما المبدأ والمنتهى فلكل منهماذات وعارض اعنى وصف كونه مبدأ ومنتهى والعارضان قد يعتبران بالقياس الى الحركة وهو قياس تضايف لان المبدأ مبدأ لذى المبدأ و بالعكس وكذا المنتهى وقد يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فيتضادان اذ لاخفاء فى مقابلهما وليس من عقل للشئ مبدأ عقل له منتهى ولا بالعكس وليس احدهما عدما للآخر فلم يبق الا التضاد والمعروضان يتضادان باعتبار هذا العارض سواء كانا متحدين بالذات كما فى الحركة المستديرة اذ كل نقطة تفرض من مسافتها فهى مبدأ ومنتهى باعتبارين و بحسب آنين او متغايرين متضادين بالذات كما فى الحركة من البياض الى السواد وكما فى الحركة من غاية الذبول الى غاية النمو اوباعتبار عارض آخر كما فى الحركة من المركز الى المحيط المتضادين من جهة كون الاول غاية البعد عن الفلك والثانى غاية القرب منه اوغير متضادين بوجه آخر كما فى الحركة من نقطة من المسافة الى نقطة اخرى (قال واما المقولة ٣) اى ماتنسب اليه الحركة من المقولات العشر اعنى الجنس العالى الذى يتغير الموضوع بالتدريج من نوع منه الى نوع اخر او من صنف من نوع منه الى صنف آخر واقتصر الامام على التغير من صنف من المقولة الى صنف آخر اى سواء كانا من نوعين او من نوع والحركة الوضعية مما صرح به الفارابى وان كان فى كلام ابن سينا مايوهم انه تفرد بالاطلاع عليها وبالجملة فالذى يحققها هو ان للفلك حركة لايخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما فى الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما فى غيره فتتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولانعنى بالحركة فى الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لايستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء كما مر غير مرة على ان ماذكر لايتم فى الفلك الاعظم عند من لايثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوى ولاحاوى له فان قيل الثابت بالدليل من حركات الافلاك وبالمشاهدة من حركة الكرة على نفسها ليس الا تبدل نسبة الاجزاء المفروضة واذا لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزما ثبوته للكل فلانسلم ان للافلاك او الكرة حركة وتبدل وضع قلنا هو ضرورى فانه لامعنى لوضع الكل الا هيئة نسبة اجزائه بعضها الى البعض والى الامور الخارجة ولامعنى لحركته فى الوضع الا تبدل ذلك على التدريج هذا ولكن يؤل الحاصل الى ان الحركة الاينية للاجزاء الفرضية حركة وضعية بالاضافة الى الكل (قال الثالثة الكم ٨) الحركة فى الكم تقع باعتبارين احدهما النمو والذبول وثانيهما

---

٧ لابد للحركة ما منه وهو المبدأ وما اليه وهو المنتهى وما فيه وهو المقولة وما به وهو المحرك وما له وهو المتحرك ومن الزمان وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التى منها الزمان فانها هناك بمنزلة المتبوع وههنا بمنزلة التابع اما المبدأ او المنتهى فنسبة كل منهما الى الحركة تضايف والى الآخر تضاد فيتضاد محلاهما وان اتحدا بالذات كما فى الحركة المستديرة او تضادا بالذات ايضا كما فى الحركة من البياض الى السواد او باعتبار عارض آخر كما فى الحركة من المركز الى المحيط متن

٣ فاربع الاول الاين وهو ظاهر الثانية الوضع كما فى حركة الكرة على نفسها بان تتبدل اوضاعها من غير ان تخرج عن مكانها فان قيل لكل جزء حركة اينية ضرورة تبدل امكنتها فكذا للكل قلنا لو سلم ان هناك جزأ بالفعل فقد لايكون للكل حكم كل جزء فان قيل فعلى هذا لانسلم حركة الكل وتبدل وضعه وانما ذلك للاجزاء قلنا هو ضرورى متن

٨ والانتقال فيه اما من النقصان الى الزيادة او ورود مادة وهو النمو او بدونه وهو التخلخل واما بالعكس بانفصال مادة وهو الذبول او بدونه وهو التكاثف متن

التخلخل والتكاثف ويقال فى بيان ذلك ان الانتقال فى الكم اما ان يكون من النقصان الى الزيادة اومن الزيادة الى النقصان والاول اما ان يكون بورود مادة يزيد فى كمية الجسم وهو النمو اوبدونه وهو التخلخل كما فى هواء باطن القارورة عند مصها والثانى اما ان يكون بنقصان جزء وهو الذبول كما فى المدقوق اوبدونه وهو التكاثف كما فى هواء باطن القارورة عند النفخ فيها ويتمسكون فى امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لامقدار لها فى نفسها وانما هى قابلة للمقادير المختلفة بحسب ماسبق من الاسباب المعدة فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم محض قابل يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غيران يقتضى معيناً من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا فى نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لاينتقل عنه وبهذا يندفع ماذكره الامام من انه لاحاجة فى ذلك الى اثبات الهيولى بل يتأتى على رأى من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان هو بسيطا اومركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين فى الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الاخر مالم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لابد فى ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزأ يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة واما الاعتراض بانه لوجاز ذلك لجاز ان تصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لامحالة بقاسر فجاز ان يكون للقسر حد معين لايمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حد من المقدار لايتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لاينافى الامتناع فى بعض الصور لمانع على ان اشتراط الانفصال فى امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر دقيق وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا انجمد يصغر مقداره وهو تكاثف والجمد اذا ذاب يعظم مقداره وهو تخلخل وبان القارورة اذا مصت خرج منها هواء كثير فلو لم يتخلخل الباقى لزم الخلاء واذا نفخت فيها دخلها هواء كثير فلو لم يتكاثف لزم التداخل اعنى اشتغال حيز واحد بجسمين وهو ضرورى الاستحالة (قال وقد يقال[٢]) يعنى قد يراد بالتخلخل الانفشاش اى تباعد اجزاء الجسم بحيث تداخلها جسم غريب كالهواء وبالتكاثف الاندماج اى تقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب وهما من قبيل الوضع لرجوعهما الى هيئة نسبة الاجزاء بعضها الى البعض ثم لايخفى ان هذا الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة اينية واما بالنسبة الى الكل فحركة فى الكم على طريق النمو وان لم يكن نموا وفى الوضع بحسب الداخل حيث تبدلت نسبة الاجزاء بعضها مع البعض كالفلك بحسب الخارج حيث تبدلت نسبتها الى الامور الخارجة فان قيل فعلى الاول لاتنحصر الحركة فى الكم فى الاعتبارات الاربعة قلنا لاكلام فى عدم الانحصار وفى ان قولنا الانتقال من النقصان الى الزيادة لورود المادة نمو ليس على اطلاقه والى هذا يشير قولنا وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة لاعلى تناسب طبيعى وهو الورم اوعلى تناسب طبيعى لكن لا فى جميع الاقطار وهو السمن فانه وان كان ازديادا طبيعيا بانضياف مادة الغذاء الى المغتذى كالنمو لكنه لايكون فى الطول على تلك النسبة ولايختص بوقت معين ولايكون له غاية مايقصدها الطبع بخلاف النمو ومقابل السمن هو الهزال فيكون انتقاصا طبيعيا لكن لافى جميع الاقطار وقد يقال له الذبول ايضا وتحقيق الكلام انه اذا ورد على الجسم مايزيد فى مقداره فاذا احدثت الزيادة منافذ فى الاصل فدخلت فيها واشتبهت بطبيعة الاصل واندفعت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة فى نوعه فذلك هو النمو وازاله بسبب انفصال

[٢] التخلخل والتكاثف للانفشاش والاندماج وهما بمداخلة الهواء بتباعد الاجزاء وضده وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة على نسبة طبيعية وهو الورم اوعليها لكن لافى جميع الاقطار وهو السمن ويقابله الهزال متن

تلك الاجزاء عن اجزاء الاصل هوالذبول واذالم يقوالغذاء على تفريق الاجزاء الاصلية والنفوذ
فيها بل انضم اليها من غيران يتحرك الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا الى
الزيادة في الجملة فذلك هو السمن وانتقاصه الهزال فالمخصوص باسم النمو والذبول حركة
الاعضاء الاصلية (قال الرابعة ٤) يعني من المقولات التي يقع فيها الحركة الكيف ويسمى
استحالة وذلك كانتقال العنب من البياض الى السواد وانتقال الماء من البرودة الى الحرارة شيئا
فشيئا على التدريج وتكر بعضهم ذلك فمنهم من زعم ان في الماء مثلا اجزاء نارية كامنة تبرز
بالاسباب الخارجة فيحس بالحرارة ومنهم من زعم انه يرد عليه من الخارج اجزاء نارية ومنهم من
زعم ان بعض اجزائه يصير نارا بطريق الكون والفساد والكل فاسد بدلائل وامارات ربما تلحق
الحكم بالضروريات على ما فصل في المطولات ادناها ان جبلا من كبريت يشتعل بقدر يسير من
النار فلو كان ذلك لظهور الاجزاء النارية الكامنة لكانت لكثرتها اولى بان يشعلها ويحس بها
اوالواردة لكانت بقدر الوارد وان حرارة الماء الشديد السخونة لو كانت بانقلاب بعض اجزائه نارا
من غير استحالة لفارقته تلك النارية صاعدة بطبعها اوانطفأت ببرد الماء ورطوبته فلم يحس
بها على انك ستعرف في بحث الكون والفساد ان الماء لايصير نارا الابعد صيرورته هواء وحينئذ
يتصعد بطريق البخار (قال والحق ٧) قدسبقت اشارة الى ان الحركة الوضعية عائدة الى الحركة
الاينية فههنا يريد نفي الحركة في الكم والكيف مع التنبيه على منشأ توهمهما وذلك انا نجد
الجسم ينتقل على سبيل التدريج من كمية الى كمية اخرى ازيد اوانقص ومن كيفية الى كيفية اخرى
تضاد الاولى اوتماثلها من غيران يظهر لنا تفاصيل ذلك وازمنة وجود كل منها فنتوهم ان ذلك
حركة اذ لانعقل من الحركة الاتغيرا على التدريج لكن لاحركة عند التحقيق لان معنى التدريج
المعتبر في الحركة ان لايكون دفعة لابحسب الذات ولابحسب الاجزاء والانتقال ههنا انما هو
هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج لان ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات
اوالكيفيات متمايزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى اخر دفعة كما في صيرورة الارض ماء ثم هواء ثم
نارا مع الاتفاق على ان مجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الارض الى النار لظهور تفاصيل
المراتب وازمنة وجوداتها ويدل على نفي الحركة في الامور المتمايزة بالفعل سواء كانت كميات
اوكيفيات اوجواهر ان الوسط بين المبدأ والمنتهى ان كان واحدا فظاهر انه لاحركة وان كان
كثيرا فتلك الكثرة سواء كان اختلافها بالنوع اوبالعدد اما ان تكون غير متناهية وهو محال
ضرورة كونها محصورة بين حاصرين واما ان تكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة من امور
لاتقبل القسمة اذلوانقسمت الى امور متغايرة ننقل الكلام الى كل واحد منها وهلم جرا فيكون
مافرض متناهيا غير متناه هف وتركب الحركة مما لايقبل الانقسام باطل لاستلزامه وجود الجزء
الذي لايتجزأ وكون البطء لتخلل السكنات اما الاول فلانطباق الحركة على ما فيه الحركة
واما الثاني فلان السريع اذا تحرك جزأ فالبطيء ان تحرك مثله دائما لزم تساويهما واكثر
لزم كونه اسرع اواقل لزم انقسام مالاينقسم فلم يبق الا ان يكون له فيما بين اجزاء الحركة سكنات
وسيجيء بيان بطلان اللازمين وهذا بخلاف الحركة الاينية فان الوسط الذي بين المبدأ
والمنتهى اعني امتداد المسافة واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية
فان قيل يجوز ان يكون كل واحد من تلك الاحاد المتناهية قابلا لانقسامات غير متناهية فلا يلزم
تركب الحركة مما لايقبل الانقسام قلنا هذا غير مفيد اذ التقدير ان الانتقال الى كل من تلك الاحاد
دفعي والحاصل ان امتناع تركب الحركة مما لاينقسم يقتضي ان يكون امتدادها الموهوم
منطبقا على امر قابل لانقسامات غير متناهية على ما هو شأن الكم المتصل سواء كان عارضا

٤ الكيف كتسود العنب وتسخن الماء مع الجزم بعدم الكون فيه اوالورود عليه   متن

٧ انهم لما وجدوا الجسم انتقل من كم اوكيف الى آخر لادفعة توهموا حركة ولاحركة في نفس الامر لان ما بين الطرفين من الكميات والكيفيات متمايزة بالفعل لا كاجزاء المسافة والانتقال الى كل دفعي كالارض تصير ماء ثم هواء ثم نارا وتحقيقه ان الوسط ان كان واحدا فلا حركة وان كان كثيرا كان متناهيا ضرورة كونه بين حاصرين فتكون الحركة من اجزاء لاتنقسم وهو محال لاستلزامه وجود الجوهر الفرد وكون البطء لتخلل السكنات بخلاف الحركة الاينية فان الوسط فيها واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية   متن

بجسم واحد كما فى الحركة فى الماء اولاجسام مختلفة كما فى الحركة من الارض الى السماء لاعلى كم
منفصل متناهى الآحاد سواء كان معروضه جوهرا اوكما متصلا اوكيف اوغير ذلك و بهذا
يندفع مايتوهم من انه اذا جازت الحركة فى المسافة لكونها معروضة لما يقبل الانقسام لاالى نهاية
ففى الكم القابل لذلك بحسب ذاته اولى (قال ولا ثبت للحركة فى با فى المقولات) يعنى لادليل
على ثبوت الحركة فى الجوهر والمتى والاضافة والملك وان يفعل وان ينفعل بل ربما يقام الدليل على نفيها
اما الجوهر فلانه بعد ثبوت الكون وتوارد الصور على المادة الواحدة فالانتقال الى كل منها
دفعى لان الجوهر لايقبل الاشتداد فلايكون حدوثه على التدريج وذلك لانه لو قبل الاشتداد
فاما ان يبقى فى وسط الاشتداد نوع الجوهر الذى منه الانتقال فلايكون التغير فيه بل فى لوازمه
اولا يبقى فيكون ذلك انتفاء لااشتدادا وهذا منقوض بالحركة فى الكيف وقد يحتج بان المتحرك
لابد ان يكون موجودا والمادة وحدها غير موجودة لما سيجئ من امتناع وجودها بدون الصورة
وتحقيقه ان الحركة فى الصور انما تكون بتعاقب الصور على المادة بحيث لاتبقى صورة زمانا وعدم
الصورة توجب عدم المادة لكونها مقومة للمادة بخلاف الكيف فان عدمه لايوجب عدم المحل
وجوابه ماسيجئ من ان تقوم المادة انما هو بصورة ما فعدم الصورة المعينة انما يوجب عدمها
لولم يستعقب حدوث صورة اخرى واما ماقيل من ان تغيرات الجواهر اعنى الاجسام بصورها
لاتقع فى زمان لان الصور لاتشتد ولاتضعف بل تقع فى ان تغيرات الجواهر وتغيراتها بكيفياتها
وكمياتها وايونها واوضاعها تقع فى زمان لانها تشتد و تضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار
المحل الواحد الثابت بالقياس الى حال فيه غير قار تتبدل نوعيته اذا قيس مايوجد فيه فى ان
ما الى مايوجد فى آن اخر بحيث يكون مايوجد فى كل آن متوسطا بين مايوجد فى الانين المحيطين به
ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غايتها
ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية
فالاخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المنصرم ولاشك ان مثل هذا الحال يكون
عرضا لتقوم المحل دون كل واحدة من تلك الهويات واما الحال الذى تتبدل هوية المحل المتقوم
بتبدله وهى الصورة فلا يتصور فيها اشتداد و لاضعف لامتناع تبدلها على شئ واحد متقوم
يكون هو هو فى الحالين فجمع بين الوجهين مع تفصيل وتحقيق و يرد عليه ماسبق مع ان الامام
تبدل هوية المادة بتبدل الصورة وقد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة
بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية واما المتى فذكر فى النجاة انه لابد للحركة من متى
فلو وقعت حركة فى المتى لكان للمتى متى وهو باطل وذكر فى الشفاء ان الانتقال فيه دفعى لان
الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ثم قال و يشبه ان يكون حاله كحال
الاضافة فى ان الانتقال لايكون فيه بل يكون الانتقال الاول فى كم اوكيف و يكون الزمان لازما
لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل كما ان الاضافة طبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها فان كان
المتبوع قابلا للاشد والانقص فكذا الاضافة اذلو بقيت غير متغيرة عند تغير متبوعها لزم
استقلالها قال الامام وهذا هو الحق لان متى نسبة الى الزمان والنسبة طبيعة غير مستقلة فهى
تابعة لمعروضها فى التبدل والاستقرار وكذا الملك لانها مقولة نسبية وقيل لانها توجد دفعة ثم
قال واما ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه اما ان يفعل فلان
الشئ اذا انتقل من التبرد الى التسخن مثلا فان كان التبرد باقيا لزم التوجه الى الضدين اعنى
البرودة والسخونة فى زمان واحد وان لم يكن باقيا بل انما وجد التسخن بعد وقوف التبرد وبينهما
زمان سكون لا محالة فليس هناك انتقال من التبرد الى التسخن على الاستمرار وما يقال من ان

الشيء قد ينسلخ عن اتصافه بالفعل يسيرا يسيرا لا من جهة ينقص قبول الموضوع لتمام ذلك
الفعل بل من جهة هيئته فذلك عائد الى ان فتور القوة اوانفساخ العزيمة اوكلال الآلة تكون
يسيرا يسيرا اوبتبعية ذلك يحصل التبدل في الفاعلية فما توهم من التغير التدريجي في ان يفعل
نفسه انما هو فيما يتم به الفعل كما اذا توهم في ان ينفعل بناء على تحققه فيما يتم به الانفعال كالقابل
وهذا ما قال في المواقف الحق انهما تبع الحركة اما في القوة ارادية كانت اوطبيعية اوفي الآلة واما
في القابل واتى في القابل بلفظ اما دون او تنبيهـا على ما ذكرنا فان قيل ما ذكر في الاضافة من
عدم استقلالها لكونها من الاعراض النسبيـة كاف في الجميع على ما اشار اليه الامام ولا حاجة
الى ما ذكر وا من التطويل والتفصيل قلنـا ليس معنى عدم استقـلال الاضافة مجرد كونهـا
نسبية والا انتقض بالاين والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضها في الاحكام ولهذا قال ابن سينا
بعد اثبات التضـاد في الاين والمتى والوضع وان يفعل وان ينفعل ان التضاد لا يعرض الاضافة
لان الاضافات طبايع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اقل درجات المعروض
ان يكون مستقلا بتلك المعروضية واما كون الاحر ضدا للابرد كالحار للبارد فلان الاضافة الا كانت
طبيعـة غير مستقلة بل تابعة لمعروضها وجب ان يكون في هذا الحكم ايضـا تابعة والا لكانت
مستقلة فيه (قال واما المتحرك٣) غني عن الشرح (قال واما المحرك٢) يريد انقسام الحركة بالذات
الى الاقسام الثلثة واما مطلق الحركة فينقسم الى اربعـة عرضية وقسرية وارادية وطبيعية
وان كانت العرضية لا تخرج عن الاقسام الثلثة ولهذا قيل الحركة ان كانت تبعـا لحركة جسم آخر
فعرضية والا فان كان محركها موجودا في غير الجسم المتحرك فقسرية وان كان موجودا فيه نفسه
فان كان من شـانه الشعور والقصد فارادية والا فطبيعية والمراد بكون المحرك في المتحرك اعم من
ان يكون جزأ منه اومتعلقا به التعلق المخصوص كتعلق النفوس الانسانية بابدانهـا والنفوس
الفلكية بافلاكهـا فيعم تحرك الحجر هبوطا والانسان يمنة ويسرة والفلك استدارة فان قيل فعلى
رأى من يجعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى ابتـداء هل يتأتى هذا التقسيم ام تكون
الحركات كلها قسرية قلنـا بل يتأتى بان يراد بالمحرك ما جرت العـادة بخلق الحركة معه كما
يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا (قال فحركة النفس ارادية٦) قد اشكل
الامر في بعض الحركات انهـا من اى قسم من الاقسام الثلثة لاسيما النبض فقد كثر اختلاف
الناس في انها طبيعية او ارادية وعلى التقدير ين قابلية اووضعية اوكمية والكل من الفرق تمسكات
مذكورة في المطولات سيما شروح الكليات ونحن نقتصر على ذكر ما هو اقرب واصوب فنقول
اما حركة النفس فارادية باعتبار طبيعية باعتبـار على ما قال بعض المتأخرين من الحكماء انهـا
تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يمكن المتنفس من ان يقدمه على ذلك الزمان
وان يؤخره منه بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها فهو
طبيعي من حيث الحاجة الى مطلق التنفس وارادي من حيث امكان تغير التنفسـات الجزئية
عن اوقات تقتضيها الحاجة ويكون وقوعهـا في تلك الاوقات على مجراها الطبيعي وهذا معنى
ما قال صاحب القانون ان حركة التنفس ارادية يمكن ان تغير عن مجراها الطبيعي والاعتراض
بانه لا ارادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس ليس بشيء لان النـائم يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر
بارادته ولا يتذكر شعوره ولذلك قد تحرك الاعضاء بسبب الملالة عن بعض الاوضاع ويحكها
عنـد الحاجة الى الحك ولا يشعر بذلك واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النامي
تقتضي الزيادة في الاقطـار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين
فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر من خارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية

٣ فان كانت الحركة فيـه بالحقيقـة فمتحرك بالذات كحركة السفينـة والا فبالعرض كحركة راكبها متن

٢ فان كان خارجا عن ذات المتحرك فالحركة قسرية والا فان كان مع قصد وشعور فارادية والا فطبيعيـة متن

٦ من حيث امكان تغير جزئياتها عن اوقاتهـا وان كانت طبيعية من حيث الاحتياج الى مطلقها وحركـة النمو طبيعيـة وكذا النبض ولا يبعد فيها اختلاف الجهات عند اختلاف الغايات وما قيل ان الطبيعية لا تكون الا على نهج واحـد بل صاعدة اوهابطـة فذلك في البسـائط العنصرية متن

ومیل الجمهور الی انها مكانية وقيل بل وضعية وقيل كية فان قيل الحركة الطبيعية لاتكون
الا الی جهة واحدة بل لاتكون الا صاعدة اوهابطة على ما صرحوا به قلنا ذلك انما هو فی
البسائط العنصرية واما الطبيعية النباتية اوالحيوانية فقد تفعل حركات الی جهات وغايات
مختلفة وطبيعة القلب والشرايين من شأنها للروح احداث حركة فيها من المركز الی المحيط
وهی الانبساط واخری من المحيط الی المركز وهی الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط
تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولا من
الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد للمزاج والاحتياج الی هذين الامرين مما يتعاقب
لحظة فلحظة فيتعاقب الاثار المتضادة عن القوة الواحدة (قال ومنهم ٢) يعنی هرب بعضهم عن
الاشكال المذكور بمنع انحصار الحركة بالذات فی الاقسام الثلثة وجعل طريق القسمة ان الحركة
اما ذاتية اوعارضة والذاتية ان كانت على نهج واحد فبسيطة والا فمركبة والبسيطة ان كانت
تابعة لارادة فارادية كحركة الفلك والا فطبيعية كالحركة الهابطة للحجر النازل من الهواء والمركبة
ان لم يكن من خواص الحيوانات فنباتية كالنمو وان كانت فاما ان تكون تابعة للارادة وهی الارادية
كالمشی اولا وهی التسخيرية كالنبض والعارضة ان كان المحرك كجزء من المتحرك فعرضية ارادية
اوكان له بالطبع فعرضية طبيعية والا فقسرية (قال ثم العلة ٦) يعنی ان الحركة الطبيعية فی
البسائط العنصرية وان كانت على نهج واحد بمعنی كونها الی الحيز الطبيعی لكنها قد تختلف
بحسب الاحوال كصعود الماء اذا وقع تحت الارض وهبوطه اذا وقع فوق الهواء بيان ذلك
ان العلة للحركة الطبيعية ليست هی الجسمية المشتركة بين الاجسام والا لزم دوام الحركة
وعمومها للاجسام واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضرورة تحقق المعلول عند تحقق العلة وليست
ايضا الطبيعة المختصة بذلك الجسم والا لزم دوام الحركة لما ذكرنا بل هی الطبيعة الخاصة
بشرط مقارنة امر غير طبيعی هو زوال حالة ملائمة فيتحرك الجسم بطبعه طالبا لتلك الحالة
الملائمة ويقف لطبعه عند الوصول اليه ثم لاخفاء فی ان الاحوال الملائمة بطبايع الاجسام
مختلفة بحسب اختلاف الطبايع مثلا الحالة الملائمة للارض ان تكون تحت الماء والهواء والنار
وللماء ان يكون فوقها وتحت الاخيرين وعلى هذا القياس فمن ههنا يختلف جهات الحركة
ولما كانت الحركة لطلب الحالة الملائمة لا لمجرد الهرب عن الحالة الغير الملائمة
كانت اولوية الجهة التی اليها الحركة ظاهرة ولاخفاء فی ان معنی طلب الحالة الملائمة ههنا
التوجه اليها بحيث اذا حصل الوصول اليها حصل الوقوف كما فی الغايات الارادية كما ان معنی
الهرب عن الحالة الغير الملائمة الانصراف عنها فلا يختص هذا بالحركة الارادية كما يتوهم
من ظاهر معناها اللغوی الموقوف على الشعور والادراك ثم لما كان زوال الحالة الملائمة كحصول الماء
فی حيزه مثلا قد يكون بخروجه قسرا الی فوق فيرجع عند زوال القاسر الی تحت وقد يكون
بالعكس فبالعكس جاز فی الحركة الطبيعية بجسم واحد ان يختلف جهتها فتارة يكون الی فوق
وتارة الی تحت (قال المبحث الرابع ٣) اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض
واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف
بالانقسام فيشير فی هذا المبحث الی بيان ماهية الحركة وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة
فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهی ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتی يختلف باختلافه ماهية
الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرضی لا يختلف باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف المحرك
لا يختلف هويتها ايضا وعلى ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمنتهی وما فيه الحركة اتحدت الحركة بالنوع
وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان لان تنوع المعروضات او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض

٢ من جعل مثل النبض قسما آخر سماها تسخيرية متن

٦ فی الحركة الطبيعية ليست هی الجسمية المشتركة ولا الطبيعة المختصة مطلقا بل عند زوال حالة ملائمة فيتحرك طالبا لها وهی مختلفة فلذا يختلف جهات الحركة ومعنی طلبها التوجه الطبيعی اليها فلا يستلزم الارادة متن

٣ تعلق الحركة بما فيه وما منه وما اليه يكاد يكون ذاتيا يوجب الاختلاف فيه الاختلاف فی الماهية وبماعداها عرضيا يوجب الاختلاف فيه الاختلاف فی الهوية فقط سوى المحرك فان اختلافه لا يقدح فی هويتها الاتصالية الواحدة بالذات وان كانت يتوهم فيها كثرة باعتبار النسب الی المحركات فلذا كانت وحدتها النوعية بوحدة الامور الثلثة والشخصية بوحدة ما سوى المحرك متن

والمسببات لجواز قيام نوع منها كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله لمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لما سبق من ان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى اختلفت الحركة وان كان ما فيه واحدا اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه وان اتحد المبدأ والمنتهى كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وما ذكر في المواقف من انه لا بد من وحدة ما فيه وما منه وما اليه اذ لو اختلف ما فيه اختلف النوع كالتسخن والتسود ليس على ما ينبغي لان هذا انما يصح للتمثيل دون التعليل وكانه اراد انه يختلف النوع عند اختلاف مجرد ما فيه كما يختلف عند اختلاف الامور الثلثة مثل التسخن والتسود او كان الاصل كالتسخن والتبرد فصحف الى التسود واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته من نقطة معينة منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة اخرى بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية تستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان وما فيه لا يقال ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا تكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية بل ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا يكثر فيها بالفعل اصلا قد يقع بمؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بتلاحق الجواذب وحركة الماء في الحرارة بتلاحق النيران ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تأثير كل انما يكون في امر آخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض والتجزي لا يقدح في وحدتها على الاتصال لانه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل وكذا ما يتوهم من تكثرها باعتبار نسبتها الى المحركات فانه لا يبطل وحدتها الاتصالية كما يتوهم بحركة الفلك مع اتصالها انقسامات بسبب الشروق والغروب والمسامتات فان قيل ان اريد الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج او بمعنى الكون في الوسط اعني الحالة المستمرة الغير المستقرة فهو امر كلي والواقع بهذا المحرك جزئي مغاير للواقع بذاك فلا تتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين قلنا الظاهر هو الاول ومعنى كونه وهميا انه بصفة الامتداد والاجتماع لا يوجد الا في الوهم والا فابعاضها المتوهمة موجودة في الخارج لكن على التجدد والانقضاء كالزمان لا على الاجتماع والاستقرار كالخط مثلا وهذا المجموع الوهمي قد يتحد بالشخص مع تعدد المحرك كالخط الواحد يقع بعض اجزائه بفاعل وبعضها بفاعل آخر لكن ميل الامام الرازي الى الثاني وقد حقق القول فيه بان الحركة بمعنى

الوسط بين المبدأ والمنتهى امر موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان ويصير واحدا بالشخص
بوحدة الموضوع والزمان ومافيه واذا فرضت للمسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك اليها
يعرض لذلك الحصول في الوسط ان صار حصولا في ذلك الوسط وصيرورته حصولا في ذلك
الوسط امر زائد على ذاته الشخصية وهي باقية عند زوال الجسم من ذلك الحد الى حد آخر وانما يزول
عارض من عوارضها وليس الحصول في الوسط امرا كليا يكون له كثرة عددية لان ذلك انما يكون
لو كان في المسافة كثرة عددية حتى يقال الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول في ذلك
وليس كذلك لان المسافة متصل واحد لا اجزاء لها بالفعل فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع
والزمان لا تكون الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء فيه كالخط الواحد وذلك لان المعتبر
في الكلية امكان فرض الجزئيات لا الاجزاء وهو غير ممكن ههنا ثم قال هذا ما عندي في هذا الموضع
المشكل العسر وانت خبير بما بين طرفي كلامه فان قيل كيف جاز الاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان
ومافيه في الوحدة الشخصية دون النوعية حيث احتيج الى اعتبار وحدة ما منه وما اليه ايضا قلنا لان
المعتبر في وحدة الحركة بالشخص وحدة هذه الامور بالشخص وفي وحدتها النوعية وحدتها بالنوع
وظاهر ان وحدة مافيه بالشخص تستلزم وحدة ما منه وما اليه ووحدته بالنوع لا تستلزم وحدتهما
بالنوع كما في النمو مع الذبول والتسخن مع التبرد والتسود مع التبيض ونحو ذلك بقي ههنا بحث وهو
ان تنوع الحركة ومافيه وما منه وما اليه ظاهر في الكم والكيف والوضع فان المقادير العارضة لبدن
الانسان من الطفولة الى الكهولة مثلا انواع مختلفة وكذا الوان العنب واوضاع الفلك واما في الاين
فمشكل لانهم يجعلون الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين من الارض والسماء مختلفتين
بالنوع لاختلاف ما منه وما اليه دون مافيه والحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة واخرى
بينهما على الانحناء مختلفتين لاختلاف مافيه دون ما منه وما اليه والحركة على الاستقامة يمنة
ويسرة فرسخا او اكثر متفقة بالنوع لعدم الاختلاف في شيء من الامور الثلثة فلم يعتبروا في هذا الاتفاق
والاختلاف بحال طبايع الاجسام المحيطة بالمتحرك بل بحال الايون انفسها وظاهر ان كون الاين
الذي للحجر في اسفل الهواء مخالفا بالنوع للاين الذي في اعلاه وكون الايون التي في الاوساط
متفقة بالنوع تحكم اذ لا تفاوت الا بالاقرب من المركز او المحيط وهو امر عارض وان اخذ مجموع
المعروض والعارض وجعل نوعا فمثله ثابت في الاوساط غايته انه لا يكون على تلك الغاية من القرب
والبعد وكذا الكلام في الايون التي تترتب على استقامة المسافة او انحنائها والتي تترتب
على الاستقامة يمنة ويسرة فان الاختلاف النوعي والاتفاق فيها مما ليس بظاهر وغاية ما يمكن
في ذلك ان الحركة لما انطبقت على المسافة التي هي امتداد متصل وقد تقرر عندهم ان المستقيم
والمنحني نوعان من الكم كالاستقامة والانحناء من الكيف جعلوا الحركة ايضا كذلك ولهذا
توصف هي ايضا بالاستقامة والاستدارة وهذا بخلاف الزمان المنطبق على الحركة لانه واحد
لا يعرض له التكثر والانقطاع بالفعل واما في الصعود والهبوط فذكر الامام ان الطرفين
وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدأية والمنتهية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا
القدر كاف في وقوع الاختلاف بين الحركتين ويرد عليه ان هذا جار في كل حركة من مبدأ
الى منتهى مع الرجوع عنه الى ذلك المبدأ الا ان يقال لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما
في جهتين حقيقيتين لا يتبدلان اصلا فلا يصير العلو سفلا او بالعكس بخلاف سائر الجهات
اعتبر ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة او بالعكس بخلاف الحركة يمنة ويسرة (قال
واما وحدتها الجنسية ٧) ذكروا ان الوحدة الجنسية للحركة انما تكون بوحدة مافيه جنسا اعني المقولة
حتى ان الحركة في الكم مع الحركة في الكيف والاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول

٧ بوحدة مافيه حتى ان الواقع في كل
مقولة جنس عال من الحركة ثم يتنازل
عن ترتيب اجناسها فبناه على ان
مطلق الحركة ليس جنسا لما يقع
في كل مقولة بل انما يقال عليها
بالتشكيك او الاشتراك   متن

والتخلخل والتكاثف جنس واحد وكذا في الكيف وغيره وصرح الامام بان اتحاد حركات المقولة الواحدة اتحاد في الجنس العالي ثم يتناول على ترتيب اجناس المقولة مثلا الحركة في الكيف جنس عال وتحته الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في المبصرات وتحتها الحركة في الالوان وعلى هذا القياس ولاخفاء في ان هذا انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لما تحته بل يكون مقولية الحركة على الاربع بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطلق شامل او بالتشكيك فيكون المطلق عرضيا للاقسام لاذاتيا والاول باطل لمثل مامر في الوجود كيف والتغير التدريجي الذي هو حاصل قولهم كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل واما الثاني اعني التشكيك فذهب اليه الكثيرون تمسكا بان الحركة كمال اي وجود الشئ لشئ من شانه ذلك الوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكبرى طبيعية لاكلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لاماصدق هو عليه من الافراد ومنعه آخرون لانه لايتصور كون بعض اقسام الحركة اولى او اقدم او اشد في كونها حركة بل اوامكن ففي الاتصاف بالوجود كالعدد يكون لبعض اقسامه تقدم على البعض في الوجود لا في العددية فيكون التشكيك عائدا الى الوجود فان قيل على تقدير التواطؤ لايثبت الجنسية لجواز ان يكون عارضا كالماشي قلنا هذا مع انه بعيد غير مفيد اما البعد فلانه لايعقل من الحركة في الكيف مثلا الا تغير على التدريج من كيفية الى كيفية واما عدم الافادة فلان القول بان الوحدة الجنسية يتوقف على وحدة مافيه انما يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة ولا يكفي عدم ثبوت الجنسية وقد يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشر لانها لامحالة يكون جنسا عاليا بل ربما يكون فوق المقولات الاربع فيبطل كونها اجناسا عالية ويجاب بالمنع لجواز ان يكون من مقولة ان ينفعل على ماسبق مع وقوعها في المقولات الاربع بالمعنى الذي ذكرنا وانما يلزم ماذكر لو كان الحركة الواقعة في الكم من الكم وفي الكيف من الكيف وفي الاين من الاين وفي الوضع من الوضع فانه يمتنع حينئذ كون مطلق الحركة مندرجة تحت شئ من المقولات العشر لامتناع تداخلها نعم لو اريد ان الوحدة الجنسية لايصدق عليها انها بعض اقسام الحركة انما يكون بالوحدة الجنسية لما فيه الحركة لكان وجها ولاينافيه كون مطلق الحركة جنسا (قال واما تضادها ٢) لاخفاء في ان اختلاف احوال الحركة انما يكون لاختلاف متعلقاتها فتضاد الحركة ليس لتضاد المحرك لانه جسم ولاتضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من غاية نموه الى ذبوله وبالعكس او من انتصابه الى انتكاسه وبالعكس ولالتضاد المحرك لتماثلها مع تضاد الحركتين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادها مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولالتضاد الزمان لانه ليس فيه اختلاف ماهية فضلا عن التضاد ولو فرض فتضاد العوارض لايوجب تضاد المعروضات ولالتضاد مافيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد مافيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد مامنه وماليه وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن غاية النمو الذي في طبيعة الجسم الى غاية الذبول وبالعكس ومن الانتصاب الى الانتكاس وبالعكس ومايقال انه لاتضاد في الحركة الوضعية فمختص بالمستديرة وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب مابين مبدأيهما من التضاد بعارض كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد ذكروا ان تضاد العارض لايوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض مايتعلق به الحركة

٢ فلتضاد مامنه وماليه بالذات كتبيض الاسود وتسود الابيض او بالعرض كالصعود والهبوط بحسب ماعرض لنقطتين من الفوقية والتحتية وقيل من المبدائية والمنتهية ويلزمه التضاد بين كل حركة وعكسها ولو على الاستدارة وقد ذكروا ان لاتضاد بين الحركات الوضعية حتى الشرقية والغربية لان كلا تفعل مثل ماتفعله الاخرى لكن في النصفين على التبادل ولعله يلتزم لو ثبت اختلاف الماهية وغاية التخالف

متن

تضاد الحركة مع ان هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض اما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما اعنى الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما فى زمان واحد من جهة واحدة مع كونهما نوعين من جنس بينهما غاية الخلاف وهذا بخلاف الحركة المستقيمة من نقطة من المسافة الى نقطة مع الرجوع عنها الى الاولى لا بطريق الصعود والهبوط فانهما نوع واحد وبخلاف المستقيمة والمنحنية او المنحنيين وان كانت احداهما فوق والاخرى تحت فانهما ليستا على غاية الخلاف لان بين كل نقطتين قسيا غير متناهية والعظمى اشد انحناء فاشد مخالفة ولا يجوز ان يعتبر مطلق الانحناء لانه لا يوجد فى الخارج الا فى ضمن معين وكل معين يوجد فوقه اشد مخالفة منه وههنا مواضع بحث الاول ان القوس التى تمس محدب الفلك المحيط فى غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغى ان تكون ضد الحركة المستقيمة لصدق الحد بجميع شرائطه الثانى ان الصاعدة والهابطة المستقيمتين ايضا قد لا تكونان على غاية الخلاف كالصعود من وجه الارض الى النار والهبوط منها اليه اظهور ان الصعود الى الفلك اشد مخالفة لذلك الهبوط والهبوط الى مركز الارض اشد مخالفة لذلك الصعود الثالث ان ظاهر كلامهم هو ان المعتبر فى تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهيهما جميعا فالصعود والهبوط من المركز والمحيط الى حيز من الهواء مثلا لا يكونان متضادين لاتحاد المنتهى وكذا الصعود والهبوط منه الى المحيط والمركز لاتحاد المبدأ وقد صرح ابن سينا بانه لا تضاد بين حركتى الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الارض لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة ولا يظهر لهذا سبب سوى ما ذكره الامام وهو انهما ليستا على غاية التباعد لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه عن المحيط وعلى هذا لا يتحقق التضاد فى الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فى سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه ههنا فى التضاد من غاية التباعد وكون ضد الواحد واحدا وهم يصرحون بان حركتى الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان والجواب ان تضاد الحركة تضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة حينئذ بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل متقررتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات الرابع ان الامام قد اعتبر فى تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف البداية والنهاية وذكر ان التعلق الذاتى للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات فان قيل موجب تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهيهما لا تضاد المبدأ والمنتهى قلنا معنى الكلام لان المبدأ والمنتهى لما كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطة مبدأ هما متضادين لكونهما مبدأ ومنتهى للصاعدة وكذا منتهاهما لكونهما مبدأ ومنتهى للهابطة فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى بل المستديرة ايضا كما اذا تحرك جسم من اول الحمل الى اول الميزان ثم رجع عنه الى اول الحمل بحيث يكون ممر الحركتين على الحمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة ويتحقق البداية والنهاية بالفعل فلا يندفع بما قيل ان الحركة على التوالى لا تضاد الحركة على خلاف التوالى لان كلا منهما تفعل مثل ما تفعل الاخرى لكن فى الصفين على التبادل مثلا المنحدر من السرطان الى الجدى على التوالى يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدى على خلاف التوالى يكون مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو والصعود بالعكس فقد فعل كل

منهما مانعــا له الاخر لكن فى نصف الاخر قلنــا لو ثبت الاختلاف بالماهيــة وغاية الخلاف التزم التضاد وهم انمــا نفوا التضاد عن الحركات المستديرة الوضعية كحركة الرحى وما ذكرت من الحركتين بين الحمل والميزان حركة اينيــة على الاستدارة كحركة النمل على الرحى (قال وما انقسامها ٤) لاخفاء فى تطابق الحركة والزمان وماوقع فيه التغير من المقادير والكيفيات والايون والاوضاع فعند انقسام احد الامور الثلاثة ينقسم الآخران ضرورة واما المبدأ والمنتهى فظاهر وفى المحرك تفصيل وهو انه قد ينقسم وقد لاينقسم وبتقدير الانقسام قد يقوى البعض منه على التحريك وقد لايقوى وبتقدير القوة هل يكون بعض الاثر اثر البعض وبالجملة فالكلام فيــه طويل واما المتحرك فمن حيث انه محل للحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كان ينبغى ان يكون انقسامها بانقسامه ظاهرا لكنه خفى من جهة الخفاء فى ان قابل الانقسام من الحركة هل هو حال فى المتحرك حلول السريان كالبياض فى الجسم وقد اختص ذلك فى الحركة الاينية بمزيد خفاء فان اجزاء المتحرك لاتفارق امكنتها بالكلية بل تشبه ان تكون الاجزاء الباطنة لاتفارق امكنتها اصلا نعم لوعرض للاجزاء انفصــال كان للحركة انقسام شبيــه بالانقسام فى العرض لكن التغير التدريجى المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فان سمى مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمى الذى هو تكثر امتدادها الوهمى الى ماله من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقســام المسافة اوالزمان (قال المبحث الخــامس ٦) لابد للحركـــة من زمان ومن امتداد فى الايون اوالمقادير اوالكيفيــات اوالاوضاع ولابأس بتسميته مســافة وان كان الاسم باطلاقه للاينى وهما اعنـــى الزمان والمسافة يقبلان القسمة فاذا فرضنا قطع مســافة فى زمان فقد يقطع تلك المسافة فى زمان اقل او يقطع فى ذلك الزمان مســافة اقل مع ان حقيقة الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك لصفة فى الحركة يشتــد فيقطع المســافة الاطول ويسمى سرعة ويضعف فيقطع المسافة الاقصر ويسمى بطئا ولا نقدر على التعبير عنهما الا بلازميهما من قطع المسافة الاطول فى زمان مساو اوالمسافة المساوية فى زمان اقل وقطع المســافة الاقصر فى زمان مساو اوالمسافة المساوية فى زمان اكثر ويختلفــان بحسب الاعتبــار فتكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى مايقطع مسافتهمــا فى زمان اكثر او يقطع فى زمانهمــا مسافة اطول و بطيئة بالنسبة الى عكس ذلك (قال وسبب البطء ٧) يعنى ان المعاوقة التى تكون من نفس المتحرك كثقل الجسم يصلح سببــا لبطء الحركة القسرية كما فى الحجر المرمى الى فوق والارادية كما فى صعود الانسان الجبل لا الطبيعية لامتنــاع ان يكون الشئ مقتضيــا للامر ومانعا عنــه والمعاوقة التى تكون من الخارج كغلظ قوام مايتحرك فيه يصلح سببــا لبطء الحركة الطبيعية كنزول الحجر فى الماء والقسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب فى بطئهمــا نفس الارادة كما فى رمى الحجر وتحريك اليد برفق ولاخفــاء فى سببية هذه الامور فى الجملة لكن عند الفلاسفة من جهة انهــا تصير سببــا لضعف الميــل الذى هو الة القريبــة للحركة فيضعف المعلول وعند المتكلمين من جهة انه يكثر حينئذ تخلل السكنــات التى لاتخلو الحركة عن شوبها وتختلف بالسرعة والبطء بحسب قلتهــا وكـثرتها والفلاسفة نفوا ذلك بوجوه الاول انه لو كان البطء لتخلل السكنــات لامتنــع تلازم حركتين مع اتحــاد الزمان واختلاف المسافة بالطول والقصر لان الحركة التى فى المسافة الاقصر تكون ابطأ ضرورة اتحــاد الزمان فيكون تخلل السكنــات فيهمــا اكثر فيصدق انه قد لايتحرك الثــانى عند تحرك الاول فلا يصدق انه كلمــا تحرك الثــانى تحرك الاول وبالعكس على ماهو معنـــى التلازم هف لكن التلازم باطل لتحقق

٤ فبانقسام الزمان وهو ظاهر ومافيه فان الحركة الى نصف المسافة او نصف الكيفية الحاصلة بالنمو واحدى الكيفيتين المتوسطتــين فى تسود الابيض نصف الحركة الى الكل ومالها لان مايقوم من الحركة بكل جزء من المتحرك غير مايقوم بالآخر وهذا فى لاينية انما يصير بالفعل اذا عرض للجزء انفصال لان الاجزاء سيما الباطنة لاتفــارق ايونها مش

٦ من لوازم الحركة كيفية قابلة للشدة والضعف مختلفة بحسب الاضافة يسمى باعتبار الشدة سرعة وباعتبار الضعف بطئا مش

٧ المعاوقة الداخلية فى غير الحركة الطبيعية والخارجية فى الكل لاتخلل السكنات لوجوه الاول انه يستلزم امتناع تلازم الحركتين مع تفاوت المسافتين لاستلزامه تفاوت السكنات الثانى لتلازم الحركات واللازم منتف كما فى حركة الشمس وما يتخيــل من حركة النمل وفى حركة طوق الرحى ونحو ذلك الثــانى ان انتفاء الحركة مع تحقــق المقتضى وعدم المانع ضرورى البطلان الثالث ان فضل سكنات الفرس الشديد العدو حينئذ على حركاته كفضل حركات الفلك الاعظم عليها فيلزم ان يرى ساكنا على الدوام لكون الحركات مغمورة اوفى زمان هو اضعاف الاف زمان الحركة لا اقل للقطع بان الجسم حال السكون يرى ساكنا وان كان السكون عدميا ورد الاول بان تلازم الحركتين عادى لاعقلى فلا يمتنع الافتراق والثــانى بان الحركات بمحض خلق الله تعــالى من غير تأثير للقوى بان امتزجت الحركات والسكنات بحيث لا يميز الحس ان منهما والحركات ٤

التلازم

التلازم مع تفاوت المسافة فى صور كثيرة كحركة الشمس مع ما يتخيل من حركة ظلال الاشخاص والمماثلة يتخيل لان الظل عرض لاحركة له بل انما يطرأ عليه الضوء الاول اعنى الضوء الحاصل من مقابلة جرم الشمس فيرى كانه يتحرك الى الانتقاص او يزول الضوء الاول فيحدث الظل شيئا فشيئا فيرى كانه متحرك الى الازدياد وكحركة طوقى الرحى اعنى الدائرة العظيمة و الصغيرة وكحركتى الشعبتين الخارجة والمتوسطة من الفرجار ذى الشعب الثلث عند رسمهما الدائرة العظيمة والصغيرة واجيب بانا لانم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادى يجوز ارتفاعه بان تتحرك الشمس مع سكون الظل وكذا فى جميع الصور غايته انه يلزم انفكاك الرحى والفرجار وهو ملتزم الثانى ان فى الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة والا امتنعت الحركة فلو وقع فى اثناء ذلك سكون لزم تخلف المعلول عن تمام العلة وهو محال واجيب بان المؤثر فى الحركات بل فى جميع الممكنات قدرة الفاعل المختار فله ان يوجد الحركة فى زمان والسكون فى آخر مع كون المتحرك بحاله غاية الامر ان جميع الحركات تكون قسرية بمعنى كونها بايجاد الغير الثالث انه لو كان البطء لتخلل السكنات لزم ان لايقع الاحساس بشئ من الحركات التى تشاهد فى عالم العناصر كعدو الفرس وطيران الطائر ومرور السهم وغير ذلك الا مشوبة بسكنات هى اضعاف الآفها واللازم ظاهر الانتفاء وجه اللزوم ان تلك الحركات لاتقطع فى اليوم بليلته الا بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم الذى يتم فى اليوم بليلته دورة مما ليس له قدر محسوس وبالجملة فى غاية الصغر فتلك الحركات فى غاية البطء فيلزم ان تتخلل حركة الفرس مثلا سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم على حركاته ويكون الحركات مغمورة لايحس بها اصلا فيرى الفرس ساكنا على الدوام او يحس بها فى زمان اقل من زمان السكنات بتلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف الآف ما يرى متحركا لان السكون وان كان عدميا عندهم لكن لاخفاء فى ان الجسم قد يرى ساكنا وقد يرى متحركا و يعرف الحس بين الحالين واجيب بان تخلل السكنات بين الحركات وامتزاجها بها ليس بحيث يفرق الحس بين ازمنتها بل صارتا بمنزلة شئ واحد الا ان الحركات لكونها وجودية تظهر على الحس شيئا فشيئا تبهر السكنات وتغلبها وان كانت السكنات فى غاية الكثرة فيرى الفرس متحركا على الدوام ولا يخفى على المنصف قوة الادلة وضعف الاجوبة (قال ثم كل من السرعة والبطء قابل للشدة والضعف٢) لاخفاء فى ذلك لكن هل ينتهيان الى حد حتى تتحقق حركة سريعة لااحظ لها من البطء و بطيئة لاحظ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ماهو ابطأ ومن البطء بالنسبة الى ماهو اسرع فيه تردد والاشبه باصولهم هو الثانى لان الحركة لاتكون بدون زمان ومسافة اى امتداد فى احدى المقولات الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية وكل حركة تعرض فهى بالنسبة الى مايقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى مايقطع فى ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة لكن ميل الامام الى الاول تمسكا بانهما لو لم ينتهيا الى حد لما كان بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق التضاد فلم تتصور الشدة والضعف لكونه انتقالا من ضد الى ضد وضعفه ظاهر وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهى الى ما لا تمكن الحركة فى اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وحينئذ تتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطء وبحسب تلك المسافة بطء بلا سرعة وهو ايضا ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى مايقطع فى ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى مايقطع تلك المسافة فى ضعف ذلك الزمان نعم لما كانت الابعاد متناهية فقطع اطول مسافة فى اقصر زمان ربما يخلو عن البطء واما كون

٤ لكونها وجودية متجددة تبهر السكنات وان كانت متكثرة
متن

٢ وهل ينتهى ذلك الى حد ام لا فيه تردد وميل الامام الى الاول وان كان الثانى اشبه باصولهم
متن

حركة الفلك لاعظم اسرع الحركات فانما هو لنسبة الى ما هو في الوجود دون ما في الامكان اذ لا يمتنع ان يقع في اقل من ذلك القدر من الزمان (قال المبحث السادس ٢) ذهب بعض الفلاسفة والمتكلمين الى ان بين كل حركتين مستقيمتين زمانا يسكن فيه المتحرك سواء كانت الثانية رجوعا الى الصوب الاول او انعطافا الى صوب آخر ولا خفاء في ان حصول الزاوية انما يكون على تقدير الانعطاف دون الرجوع لان الخط واحد فعبارة التجريد وهي انه لا اتصال لذوات الزوايا ولا الانعطاف ليست على ما ينبغي وقد فسرت بانه لا اتصال للحركات الاينية التي تفعل نقطها نقط زوايا الرجوع والتي تفعل نقطها نقط زوايا الانعطاف و العمدة في احتجاج الفلاسفة ان الوصول الى النهاية آني اذ لو كان زمانيا ففي نصف ذلك الزمان اما ان يحصل الوصول فلا يكون في ذلك الزمان بل في نصفه او لا يحصل فلا يكون المفروض زمان الوصول وكذا الرجوع اعني ابتداءه الذي قد يعبر عنه باللاوصول واللامماسة والمباينة والمفارقة فلا يرد ما قيل ان كلا من ذلك حركة وهي زمانية لا آنية ثم الآنان متغايران ضرورة فان لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات فيكون الامتداد الزماني الذي هو مقدار الحركة متألفا من الآنات وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ واذا كان بينهما زمان ولا حركة فيه تعين السكون ولما كان منع ضرورة تغاير الآنين ظاهرا بناء على جواز ان يقع الوصول واللاوصول اعني نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في آن واحد هو حد مشترك بين زمانيهما كالنقطة الواحدة التي تكون بداية خط ونهاية خط آخر وليس هذا من اجتماع النقيضين اعني الوصول واللاوصول في شيء لان معناه ان يصدق على الشيء انه واصل وليس بواصل لا ان يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذي هو لاوصول كما يحصل للجسم الحركة والسواد الذي هو لا حركة قرر بعضهم هذه الحجة بوجه آخر وهو ان الحركة انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة من حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وهي العلة للوصول الى الحد وان لم يسم باعتبار الاتصال ميلا فتكون موجودة في آن الوصول اذ ليس الميل من الامور التي لا توجد الا في الزمان كالحركة ثم اللاوصول اعني المباينة عن ذلك الحد لا يحدث الا بعد حدوث ميل ثان في آن ثان ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه في آن واحد ولاستحالة تتالي الآنين يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم الحركة وهو معنى السكون ويرد عليه بعد تسليم نفي الجزء وثبوت كون الميل علة موجبة للوصول لا معدة ليلزم بقاؤه معه ان الآن عندكم طرف الزمان بمنزلة النقطة للخط فلا تحقق له في الخارج ما لم ينقطع الزمان وانما هو موهوم محض بما يفرض للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول او الرجوع وان اردتم به زمانا لا ينقسم الا بمجرد الوهم فلا نم تغاير آني المباين لجواز ان يقعا في آن واحد بحسب ماله من الانقسام الوهمي ولو سلم فلا نم استحالة تتالي الآنين بهذا المعنى وانما يستحيل لو لزم منه وجود الجزء اعني ما لا ينقسم بالوهم ايضا ولا خفاء في ضعف المنع الاول وفي انهم يعنون بالآن ما لا ينقسم اصلا حيث يدعون استحالة تتالي الآنات باستلزامه وجود الجزء وكانهم يجعلون انقسام الزمان الى الماضي والمستقبل كافيا في تحقق الآن اعني الطرف الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل ويحكمون على كثير من الاشياء بانها آنية لا زمانية فان قيل ما بال تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالي الآنين استلزمه قلنا لانه على تقدير التتالي يكون الامتداد الذي هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة متألفا من الآنات بزيادة واحد واحد ولا كذلك تحقق طرف الزمان هو عرض قائم به غير حال فيه حلول السريان وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط متألفا من نقط تستلزمه وقد يقال لو صحت

٢ زعم بعضهم ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا لان آن الوصول غير آن الرجوع ضرورة فلو لم يتخللهما زمان لزم تتالي الآنين المستلزم لوجود الجزء وحيث لا حركة بين الوصول والرجوع تعين السكون والجواب بعد تسليم امتناع الجزء لا آن بالفعل ما لم ينقطع الزمان اللهم الا ان يراد به زمان لا ينقسم الا بالوهم وحينئذ لا نسلم تغاير آني الوصول والرجوع ولا استحالة تتالي الآنين واما النقض بكل حركة مستقيمة سيما اذا ادرنا كرة على سطح فان آن الوصول الى كل نقطة يغاير آن الانفصال عنها ويلزم تتالي الآنين او تخلل زمان السكون فقد يرد بان انقسام المسافة هنا محض توهم منن

الجهة المذكورة لزم تتالى الآنات او تخلل السكنات فى كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة او كان المتحرك لايماس المسافة الا نقطة نقطة على التوالى كما اذا ادرنا كرة على سطح مستو او ركبناها على دولاب دائر فوقه سطح مستوفان آن الوصول الى كل نقطة يغاير آن اللاوصول عنه فيجاب بان انقسام المسافة ههنا سواء كانت على جسم واحد او اجسام مختلفة محض توهم فلا تحقق للنقطة والآن بخلاف ما اذا انقطعت الحركة فتحققت لها نهاية فانه لابد من ذلك فى المسافة ايضا لانطباقها عليه وفيه نظر لايخفى (قال وزعم الجبائى ٩) يعنى انه ثبت السكون بين الحركة الصاعدة والهابطة تمسكا بان الحجر مثلا انما يصعد بسبب ان اعتماده المجتلب اعنى الميل القسرى يغلب اعتماده اللازم اعنى الميل الطبيعى ثم لايزال يضعف بمصادمات الهواء المخروق الى ان يغلب اللازم فيرجع الحجر هابطا والانتقال من الغالبية الى المغلوبية لايتصور الابعد التعادل وعنده يجب السكون اذ لو تحرك فاما قسرا او طبعا وكل منهما ترجح بلا مرجح والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن فى آن الوصول لافى زمان بين آنى الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكنا على ماهو المدعى وان سمى عدم الحركة فى الان سكونا كان معنى الكلام ان الحركة الاولى تنقطع وتنعدم فتحدث بعدها حركة اخرى وهذا مما لايتصور فيه نزاع (قال احتج المانع ٢) اى القائل بعدم لزوم سكون بين الحركتين بوجوه الاول انه لو لزم انتهاء الصاعدة القسرية الى زمان سكون لزم بقاؤه من غير تعقب هبوط لانه لاسبب لضعف القاسرة الامصادمة المخروق وهى منتفية عند السكون واجيب بالمنع بل الطبيعة تتدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الذات ولهذا تكون حركة الحجر الهابط عند القرب من الارض اشد وماذكر ابن سينا من انه لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمى الى سطح الفلك فى حيز المنع الثانى انه لو لزم لكان اما سكونا طبيعيا وهو ظاهر البطلان اما قسريا والتقدير عدم القاسر الى السكون واجيب ان تعادل القوتين قاسر الى السكون الى ان تغلب الطبيعة وفى كلام ابن سينا ان القوة القاسرة مسكنة للجسم فى بعض الاحياز والى احد هذين المعنيين ينظر ماقال الامام ان هذا السكون لما كان ضرورى الحصول لم يستدع علة كسائر الاوازم الثالث انه لو لزم لضرورة تعادل القوتين او استحالة تتالى الآنين امتنع كونه فى زمان مالان كل زمان تفرض فاقل منه كاف فى دفع تلك الضرورة واجيب بانه يقع فى زمان لايقبل الانقسام الا بمجرد الوهم لانه الذى يمتنع ان يكون بعضه مقدار السكون وبعضه لا الرابع انه يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاته الخردلة الصاعدة واجيب بان الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فسكونه يكون قبل ملاقاة الجبل فان قيل قد نشاهد ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كان السهم الصاعد كما فى حركة اليد الى فوق فانه نعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة قلنا لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل (قال المبحث السابع قد يكون للجسم حركات الى جهة ٧) واحدة كالمتحرك فى السفينة الى الصوب الذى يتحرك اليه السفينة فيبعد عن المبدأ بقدر الحركتين او الى جهتين متقابلتين كالمتحرك فى السفينة الى خلاف جهتها فان لم يكن لاحدى الحركتين فضل على الاخرى يرى الشخص ساكنا فى المبدأ وان كان فاما الحركة السفينة فيرى بطيئا والحركة الشخص فيرى راجعا وعلى هذا تبين سرعة الكوكب وبطؤه ووقوفه ورجوعه الى جهتين غير متقابلتين كالمتحرك شمالا فى سفينة تجرى شرقا فيبعد الى الجهتين بقدر الحركتين وقد يتحرك الجسم الى جهات مختلفة كحركة الشخص شمالا فى سفينة تدفع شمالا فى ماء يجرى غربا وبحركة الريح جنوبا فيكون متوسطا بين تلك الجهات على حسب مايقتضيه الحركات (قال المبحث الثامن السكون ٢) يقابل الحركة فيقع فى المقولات الاربع اما فى الاين فنعنى به حفظ النسب الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا فى مكان الواحد واما فى الثلثة الباقية فنعنى به

---

٩ ان صعود الحجر بغلبة اعتماده المجتلب على اللازم وهبوطه بالعكس وبينهما لامحالة تعادل يقتضى السكون لامتناع الترجح بلا مرجح والجواب انه لو سلم التعادل ففى آن الوصول ولزوم السكون بمعنى عدم الحركة ولو فى آن مما لانزاع فيه منه

٢ بانه لو لزم هذا السكون لزم منه محالات الاول بقاؤه لبقاء التعادل بناء على ان القاسرة انما كانت بضعف ممانعة الهواء المخروق الثانى وقوعه لاعن سبب لانه ليس طبيعيا والتقدير عدم القسر والارادة الثالث وقوعه لافى زمان معين لان كل زمان يفرض فاقل منه كاف الرابع وقوف الجبل الهابط لملاقاة الخردلة الصاعدة ورد الاول بان الطبيعة تتدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الذات ولهذا يكون هبوط الحجر عند القرب من الارض اقوى والثانى بان تعادل القوتين قاسر والثالث بانه يقع فى زمان لايقبل الانقسام العقلى الرابع بان الخردلة ترجع بمصادمة هواء الجبل قبل ان يلاقيها مع ان وقوفه مستبعد لامستحيل منه

٧ فيبعد عن المبدأ بقدرهما او الى جهتين متقابلتين فيبعد بقدر فضل احداهما على الاخرى ان كان والا فيسكن او غير متقابلتين فيبعد فيهما بقدر الحركتين وقد يكون له حركات الى الجهات فيتوسطها على نسبة الحركات منه

٢ فى الاين حفظ النسب وفى غيره حفظ النوع فيضاد الحركة وقيل عدم الحركة عما من شانه عدم الملكة منه

حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف فى الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفى الكيف من غير اشتداد او ضعف وفى الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودى مضاد للحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة و بقيد عما من شانه يخرج عدم حركة الاعراض والمفارقات والاجسام فى آن ابتداء الحركة او انتهائها بل فى كل آن وكذا الاجسام التى يمتنع خروجها عن احيازها ككليات الافلاك والعناصر قال الامام ومن الاجسام الخالية عن الحركة والسكون الاجسام التى لاتماسها مايحيط بها اكثر من آن واحد كالجسم الواقف فى الماء السيال فانه ليس بمتحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولاساكن لعدم استقراره فى مكان واحد زمانا وفيه نظر (قال ثم انه يقابل الحركة ٩) لاخلاف فى تقابل الحركة والسكون وانما الخلاف فى انه اذا اعتبرت الحركة فى المسافة فالمقابل له السكون فى المبدأ او المنتهى او كلاهما واذا اعتبر السكون فى المكان فالمقابل له الحركة منه او اليه او كلاهما والحق هو الاخير لصدق حد التقابل عليه نعم لو اريد بالسكون المقابل للحركة مايطرأ على الحركة فهو السكون فى المنتهى او مايطرأ عليه الحركة فهو السكون فى المبدأ وكذا فى جانب الحركة فان مايطرأ على السكون هو الحركة منه ومايطرأ عليه السكون هو الحركة اليه ومايقال ان السكون فى المنتهى كمال للحركة وكمال الشئ لايقابله وان الحركة تتأدى الى السكون فى المنتهى والشئ لايتأدى الى مقابله فمردود بمنع صغرى الاول وكبرى الثانى فان السكون كمال للمتحرك لا للحركة والحركة تنتهى الى عدمها وهو مقابل قطعا واما احتجاج ابن سينا بان السكون ليس عدم اية حركة اتفقت والا لكان المتحرك فى مكان ساكنا من حيث عدم حركته فى مكان آخر بل هو عدم الحركة فى المكان الذى يتأتى فيه الحركة والحركة فى المكان نفسه مفارقة المكان بعينه وذلك بالحركة عنه لا بالحركة اليه فجوابه ان السكون عدم الحركة فى مكان ما بمعنى عموم السلب اى لايتحرك فى شئ من الامكنة فيقابل الحركة فى مكان ما (قال وتضاد السكون ٤) لتضاد مافيه اذ لاعبرة فيه بتضاد الساكن والمسكن والزمان على مامر ولاتعلق للسكون بما منه وما اليه قوله ويكون اى السكون طبيعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكونه معلقا فى الهواء او اراديا كوقوف الطير فى الهواء والطبيعى لايفتقر الى مقارنة امر غير طبيعى كما فى الحركة بل يستند الى الطبيعة مطلقا لان الجسم اذا خلى وطبعه لم يكن له بد من موضع معين لاتطلب مفارقته ولايتصور فى السكون تركب وانما تعرض البساطة والتركب للحركة كما مر فى البحث السابق فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعى والارادى قلنا لابل هو واحد وانما يتوهم التعدد فى علته والتحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة ترك ازالته الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما فى الحجر المرمى الى تحت فظاهر انها ليست من التركيب فى شئ وانما هو اشتداد (قال الفصل الخامس ٦) الاضافة اى هى احد اجناس الاعراض هى النسبة المتكررة اى النسبة التى لاتعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى ويسمى هذه مضافا حقيقيا والمجموع المركب منهما ومن معروضها مضافا مشهوريا وماوقع فى المواقف من ان نفس المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا فخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شئ له الاضافة على ماهو قانون اللغة والحكماء تكلموا فى هذا الباب اولا فى المضاف المشهورى لان الاطلاع فى بادى النظر على المركبات اسهل وفسروا المضاف على مايعم الحقيقى والمشهورى بما تكون ماهيته معقولة بالقياس الى الغير وارادوا بالغير امرا آخر تكون ماهيته معقولة بالقياس الى الاول

٩ منه واليه جميعا الا اذا خص المقابل بما يطرأ على السكون او يطرأ عليه السكون متن

٤ يكون لتضاد مافيه كالسكون فى المكان الاعلى والاسفل او فى الحرارة والبرودة ويكون طبيعيا وقسريا واراديا ومستند الطبيعى هو الطبيعة على الاطلاق ولايتصور فى السكون تركب وسكون الانسان فى المكان طبيعى واثر الارادة ترك ازالته متن

٦ فى باقى الاعراض النسبية فمنها الاضافة وهى النسبة المتكررة اى التى لاتعقل الا بالقياس الى نسبة معقولة بالقياس اليها وهذه يسمى مضافا حقيقيا والمركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا ويشملهما قولهم مالاتعقل ماهيته الا بالقياس الى الغير لان المراد بالغير مايكون تعقله بالقياس الى الاول متن

وهذا معنى تكرر النسبة فيخرج سائر الاعراض النسبية ومعنى تعقل ماهيته بالقياس الى الغير ان تعقلها لايتم لا بتعقله حتى ان تعقل المضافين معا لاتقدم لاحدهما على الآخر فيخرج مايكون تعقله مستلزما ومستعقبا لتعقل شيء آخر كالملزومات البينة للوازم على ان هذا غايتوهم وروده اذا كان تعقل اللوازم ايضا مستلزما لتعقل الملزومات وماذكر في المواقف من انه ليس معنى قولهم تعقل ماهيته بالقياس الى الغير انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك محمول على حذف المضاف اى ملزومات اللوازم او على ان ذلك اشارة الى الغير بمعنى ان اللوازم البينة من قبيل الغير الذى يلزم من تعقل الملزومات تعقله وان لم يكن الملزوم مضافا (قال وعند ٧) اى الذى ذكرنا من معنى تكرر النسبة هو معنى وجوب الانعكاس اى يحكم باضافة كل من المضافين الى الآخر من حيث هو مضاف تكما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب واما اذا لم تعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس كما اذا قيل الاب ابو انسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب فلا يقال انسان اب وطريق معرفة الانعكاس ان ينظر فى اوصاف الطرفين فما كان بحيث اذا وضعته ورفعت غيره بقيت الاضافة واذا رفعته ووضعت غيره لم تبق الاضافة فهو الذى اليه الاضافة مثلا اذا عبرت من الابن البنوة مع نفى سائر الصفات بل الذاتيات كان الاب مضافا اليه واذا رفعت البنوة مع اعتبار البواقى لم تتحقق الاضافة ثم الانعكاس قد لايفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوى الحرف فى الجانبين كقولنا العبد عبد المولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم قالوا وعدم الافتقار انما هو حيث يكون المضاف بما هو مضاف لفظ موضوع وفيه نظر (قال والنسبتان ٦) يعنى ان النسبة التى هى المضاف الحقيقى قد تكون متوافقة فى الجانبين كالاخوة وقد تكون متخالفة كالابوة والبنوة والاختلاف قد يكون محدودا كما فى الضعف والنصف وقد لايكون كما فى الزائد والناقص والتعبير عن المضافين قد لايفتقر الى حرف نسبة وذلك حيث يكون لكل منهما لفظ موضوع يدل بالتضمن على الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وماشبه ذلك وقد يفتقر وذلك حيث تأتى تلك الدلالة فى المضاف اليه مثل جناح الطير فيعبر عنه بذى الجناح وفى المضاف كعلم العالم فيعبر عنه بالعالم وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة فى كل من الطرفين كالعاشقية الى الادراك والمعشوقية الى الجمال او فى احدهما كالعالمية الى العلم بخلاف المعلومية وقد لايفتقر اصلا كما فى المتيامن والمتياسر فان الاتصاف بذلك لايكون باعتبار صفة حقيقية فى شيء منهما قال ابن سينا يكاد تكون المضافات منحصرة فى اقسام المعادلة والتى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتى بالمحاكاة فاما التى بالزيادة فاما من الكم كما يعلم واما فى القوة مثل القاهر والغالب والمانع وغير ذلك والتى بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع وماشبه ذلك والتى بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان بينهم محاكات فان العلم يحاكى هيئة المعلوم والحس يحكى هيئة المحسوس على ان هذا لاينضبط تقديره وتحديده هذه عبارته وقد نقلها فى المواقف هكذا تكاد الاضافة تنحصر فى اقسام فى المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفى الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفى المحاكاة كالعلم والحس وفى الاتحاد كالمجاورة والمشابهة (قال ويعرض ٩) اى الاضافة لكل موجود فالواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا (قال وتحصلها يكون بالاضافة فى المعروض ٣) يريد ان الاضافة ليس لها وجود مفرد بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء وتخصصها بتخصيص هذا الحرف وهذا معنى تنوع الاضافة وتحصلها فان المشابهة مثلا موافقة فى الكيفية

٧ معنى وجوب الانعكاس والانعكاس قد لايفتقر الى اعتبار حرف كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على التساوى مثل عبد المولى ومولى للعبد او لا مثل عالم بمعلوم ومعلوم للعالم   متن

٦ قد تتوافقان كالاخوة وقد تتخالفان كالابوة والبنوة والتعبير عنهما قد يكون باسم مثل الاب والابن وقد يفتقر الى رابطة احداهما مثل الرأس وذو رأس وعن وضعهما قد يفتقر الى صفة فى الطرفين كالعاشق والمعشوق او فى احدهما كالعالم والمعلوم او لا كاليمين واليسار   متن

٩ لكل موجود كالاول والاب والاقل والاحر والاعلى والاقدم والاقرب والاشد انتصابا والاكسى والاقطع والاشد تسخنا   متن

٣ وان كانت المقولة هى العارض فقط   متن

وهى نوع من المضاف الحقيقى واما المجموع المركب من الحموق والاضافة كالكيف الموافق فانما هو شىء ذو اضافة لا اضافة ولهذا اتفقوا على ان المقولة هى الامر الذى يعرض له لتقييد والحموق اعنى المضاف الذى لاماهية له سوى كونه مضافا لا المجموع المركب والا لما انحصرت المقولات بل كان كل مشتق من العرض مقولة (قال ويتكافأ الطرفان ٣) يعنى ان الاضافة اذا كانت فى احد الطرفين محصلة كانت فى الطرف الاخر كذلك واذا كانت مطلقة فمطلقة مثلا الضعف العددى على الاطلاق بازاء النصف العددى على الاطلاق والضعف الذى هو هذا العدد كالاربعة مثلا بازاء نصفه كالاثنين وكذا اذا كانت فى احد الطرفين موجودا او معدوما بالقوة او بالفعل بحسب الذهن او بحسب الخارج كان فى الطرف الاخر كذلك فان قيل المتقدم والمتأخر متضايفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا التضايف انما هو بين مفهوميهما لا ذاتيهما بل بين مفهومى التقدم والتأخر وهما معا فى الذهن وانما الافتراق بين الذاتين وذاتا المتضايفين قد يوجد كل منهما بدون الاخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما بدون الاخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد يمتنع كل بدون الاخر كالعلة مع معلولها الخاص (قال هذا ٨) يعنى ان ما ذكر وان كان مشعرا بان الاضافة قد توجد فى الخارج لكن جمهور المتكلمين وبعض الحكماء على انه لا تحقق للاضافة فى الخارج تمسكا بوجوه الاول انها لو كانت موجودة فى الخارج لكانت فى محل وحلولها فى المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل فى الامور الموجودة الثانى انها لو كانت موجودة اى متصفة بالوجود واتصافها بالوجود اضافة خاصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة لزم الدور ولا حاجة الى ما يقال من انها لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات فى الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها وما لم تتصف تلك الخصوصية بالوجود لم تكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه الثالث انه يلزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وقد يجاب عن الوجوه الثلثة بان المحالات المذكورة انما لزمت على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودة فيكون المستحيل هذا لا وجود بعض الاضافات وذلك لان امتناع الايجاب الكلى انما يستلزم صدق السلب الجزئى الذى هو سلب الكل لا السلب الكلى الذى هو سلب كل لا يقال الاضافة طبيعة واحدة فلا تختلف افرادها بامتناع الوجود وامكانه لانا نقول بل طبيعة جنسية لا يمتنع وجود بعض الانواع منها دون البعض وقد يستدل على وجود الاضافة بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا والجواب ان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما فى قولنا زيد اعمى وهو لا يستدعى وجود الفوقية والعمى (قال ثم المشهور ٩) غنى عن الشرح ومبناه على ما ذكروا من ان الاضافات لما كانت طبايع غير مستقلة بانفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها فى الاحكام ثم لا يلزم الاستقلال وما ذكر ابن سينا من ان التضاد لا يعرض الاضافات اراد بطريق الاستقلال بدليل انه قال كما ان الحار ضد للبارد وكذا الاحر للابرد اذ لو لم تكن الاضافة تابعة لمعروضها فى هذا الحكم لكانت مستقلة به لكن احتجاجه بان تقابل التضاد غير تقابل التضايف فيجب ان يوجد فى المتضادين شىء ليس بمتضايف لكن وصف التضاد متضايف فلم يبق الا موضوع التضاد فلزم ان يكون غير متضايف يدل على ان المتضايفين لا يتضادان لا تبعا ولا استقلالا وحاصله انه لا يصدق على مثل الاحر والابرد حد الضدين اذ لا يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر لا يقال الشىء الذى

٣ فى التحصيل والاطلاق والوجود والعدم ذهنا وخارجا وقوة وفعلا والمتضايفان من المتقدم والمتاخر هما المفهومان وهما معا فى الذهن وانما الانفكاك بين المعروضين متن

٨ والجمهور على ان لا تحقق للاضافة فى الخارج والا لزم التسلسل لان الحلول فى المحل ايضا اضافة لها حلول والدور ايضا لان الاتصاف بالوجود اضافة يتوقف وجودها على كون مطلق الاضافة مما له وجود وايضا يلزم عدم تناهى اوصاف كل عدد بحسب ما له من الاضافة الى ما عداه وقد يجاب بان غاية ذلك امتناع ان يوجد كل اضافة وسلب الكل لا يقتضى سلب الكلى ويستدل بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وبابوة زيد وبنوة عمرو وان لم يوجد اعتبار العقل وقد مر مثله متن

٩ ان الاضافات فى جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها وشخصيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها فالموافقة فى الكيف جنس وفى الكم جنس والموافقة فى البياض نوع وفى السواد نوع وابوة الرجل العادل صنف والجائر صنف واخوة زيد انما يتشخص المضافين لا بمجرد الاضافة الى الشخص كاخوة زيد واخ بشخص واخوة عمرو له شخص آخر متن

لاتضايف فيه هو موضوع الاحر والابرد اعنى الجسمين لانا نقول التضاد او التضايف انما يعتبر فيما يرد على الموضوع كالحرارة والبرودة والاحرية والابردية فتكون هى موضوع وصف التضاد او التضايف لا موضوعاتها من النار والماء وغير ذلك مما يمكن تعقل كل منهما بدون الاخر ولو فى التضايف (قال وما تقدم ٦) اشارة الى وجه التوفيق بين قولهم ان الاضافات فى نوعيتها تبع لمعروضاتها وقولهم ان تنوع المعروضات لايوجب تنوع العوارض لكن لايخفى مافيه من اخذ المعروض فى موافقة الانسانين فى البياض تارة الانسان وتارة البياض (قال و منهما المتى ٤) كما ان الاين هو النسبة الى المكان لا المكان نفسه كذلك المتى هو النسبة الى الزمان لا الانها قد تكون بوقوع الشئ فيه وقد تكون بوقوعه فى طرفه الذى هو الآن فان كثيرا ما يسئل عنه بمتى قد يقع فى الآن كالوصول الى منتصف المسافة مثلا والوقوع فى الزمان قد يكون بان يكون للشئ هوية اتصالية تنطبق على الزمان ولا يمكن ان تحصل الافيه وهو معنى الحصول على التدريج وذلك كالحركات ومايتبعها كالاصوات وقد يكون بمعنى انه لايوجد فى ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشئ حاصلا فيه فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار الآنات وينقسم الى مايكون حاصلا فى الآن الذى هو طرف حصوله كالكون والى مالايكون حاصلا فى ذلك كالتوسط اعنى كون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها (قال وهذا تصريح ٧) يريد ان ماذكروا من وقوع بعض الاشياء فى الآن الذى هو طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط يدل على انه موجود لامتناع وقوع الشئ فيما لاوجود له لكن لاخفاء فى انه لاتحقق لطرف الشئ فى الخارج الابعد انقطاعه وانقسامه بالفعل والزمان انما ينقسم بالوهم والفرض فقط وايضا لووجد الآن ولاشك انه على الانقضاء دون البقاء وحدوث عدمه لايكون الا فى آن يلزم تتالى الآنين وجوابهم بان عدمه يكون فى جميع الزمان الذى بعد الوجود لكن لا على التدريج ايصير الآن زمانيا بل بمعنى انه لايوجد فى ذلك الزمان آن الا وذلك العدم حاصل فيه على مامر لايدفع الاشكال لان الكلام فى حدوث العدم وهو آنى وكون هذا الآن مغايرا الآن الوجود ضرورى (قال ثم المتى كالاين حقيقى ٢) وهو كون الشئ فى زمان لايفضل عليه ككون الكسوف فى ساعة معينة وغير حقيقى وهو بخلافه ككون الكسوف فى يوم كذا او شهر كذا الان الحقيقى من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون فى زمان معين بخلاف الاين وهو ظاهر (قال ومنها الوضع وهو ٣) هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى البعض بحيث تتخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات فى الموازاة والانحراف ونسبة اجزائه الى اشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا آخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وماهو محيط ومحاط فبالاعتبارين وحصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منهما قد يكون بالطبع كقيام الانسان ولا بالطبع كانتكاسه ويجرى فيه التضاد فان القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف ويقبل الشدة والضعف على ماهو ظاهر فى كل من الانتصاب والركوع (قال ومنها الملك ويسمى الملك والجدة ٨) ويفسر بالنسبة الحاصلة للجسم الى امر حاصر له او لبعضه فينتقل بانتقاله كالتقمص والتختم ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه وقد يقال بحسب الاشتراك لنسبة الشئ الى الشئ واختصاص له به من جهة استعماله اياه وتصرفه فيه ككون القوى للنفس والفرس لزيد وقال ابن سينا اما انا فلا اعرف هذه المقولة حق المعرفة لان قولنا له كم او له كيف او له مضاف كقولنا له اين او له جوهر حاصر الكله كما فى له ثوب

٦ من ان تنوع المعروضات لايوجب تنوع الاضافات العارضة فمعناه ان موافقة الانسانين فى البياض مثلا ليس نوعا مخالفا لموافقة الفرسين فيه متن

٤ وهو نسبة الشئ اما الى الزمان لوقوعه على التدريج كالحركة ومايتبعها او دفعة لكن على استمرار الآنات كالكون والتوسط واما الى الآن لعدم تحصله الا فى طرف من الزمان كالوصول الى المنتصف او المنتهى متن

٧ منهم بوجود الآن مع انه لايتصور الابانقطاع الزمان على انه لو وجد فحدوث عدمه لايكون الا فى آن ويلزم تتالى الآنين ولاينفع مايقال انه فى الزمان لكن لا على التدريج متن

٢ وغير حقيقى الان الحقيقى منه لايمنع اشتراك الكثير فيه متن

٣ كون الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة فيما بينهما والى الامور الخارجة عنها محيطة او محاطة او غيرهما ويكون بالقوة وبالفعل وطبعا ووضعا ويقبل التضاد كالقيام والانتكاس والاشتداد كالاشد انتصابا متن

٨ وهو نسبة الجسم الى حاصر له او لبعضه ينتقل بانتقاله ذاتيا كالحيوان فى اهابه او عرضيا كالانسان فى ثيابه ويقال بالاشتراك بمثل نسبة القوى الى النفس والفرس الى زيد وتردد ابن سينا فى كون هذه المقولة جنسا برأسه متن

اوابعضه كما فى له خاتم اومحصور فيه كما فى قولنا للدن شراب يقع عليهـا لفظة له لا بالتواطى لكن بالتشابه والتشكيك وان احتيل حتى يقال ان مقولة له يدل على نسبة الجسم الى شامل اياه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتسلح والتنعل لم يكن لهذا المعنى من القدر فى عداد المقولات وان كان التشكيك يزول (قال ومنهـا ان يفعل ٢) هو تأثير الشئ فى غيره على اتصـال غير قار كالحـال الذى للمسخن مادام يسخن وان ينفعل هو تأثر الشئ عن غيره كذلك كالحـال الذى للمتسخن مادام يتسخن واما الحال الحاصل المستكمل عند الاستقرار اى انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر وكالسخونة الحاصلة للماء والاحتراق الحاصل للثوب والقعود اوالقيام الحـاصل للانسان فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى اثرا اوانفعـالا بل من الكم اوالكيف او الوضع او غير ذلك وكذلك الحال الحـاصل للفاعل قبل التأثير وبعده كقوة للنـار تسمى احراقا ويجرى فى كل من المقولتين التضاد فان التسخين ضد التبريد والتسخن ضد التبرد ويقبلان الشدة والضعف فان تسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار والاسوداد الذى هو الحركة الى السواد منه ما هو اقرب الى الاسوداد الذى هو الغاية فى ذلك واسرع وصولا اليه من اسوداد آخر اليه وذهب الامام وجمع من المحققين الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو فى الذهن اذ لو وجدتا فى الخـارج لافتقر كل منهما الى مؤثر له تأثير آخر ضرورة امتنـاع كون التأثير نفس الاثر على تقـدير كونهما من الاعيان الخـارجية وحينئذ يلزم التسلسل المحال وترتب امور لانهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين والجواب ان ذلك انما يلزم لو كان كل تأثير وايجـاد حتى الابداعى الذى لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعـل وكل تأثر وحصول حتى الدفعى من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى فسر الفارابى ان يفعل بالتغيير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك وقال لا فرق بين قولنا ينفعل وبين قولنا يتغير ويتحرك وانواع هذا الجنس هى انواع الحركة ففى الجوهر الكون والفسـاد وفى الكم النمو والاضمحلال وفى الكيف الاستحـالة وفى الاين النقلة وحقيقة ان ينفعل هو تصير الجوهر من شئ الى شئ وتغيره من امر الى امر مادام سالكا بين الامرين على الاتصـال فالتكون كابتناء البيت قليلا قليلا وشيئا شيئا وجزأ جزأ على اتصال الى ان يحصل البيت وعلى هذا قيـاس البواقى وان يفعل هو ان يتقـل الفـاعل باتصال الفعل على النسب التى له الى اجزاء ما يحدثه فى المنفعل حين ما ينفعل فالمسخن حين ما يسخن له نسبة الى جزء جزء من الحرارة التى تحدث فيما يتسخن ينتقل من نسبـة الى جزء من الحرارة الى نسبته الى جزء آخر على الاتصـال وانواعه على عدد انواع ان ينفعل فان كل تغير وحركة يقـابله تغيير وتحريك كالتكوين للتكون والافسـاد للفساد وكذا انواع الانواع كالبناء للابتناء والهدم للانهدام وعلى هذا قياس التضـاد فكما ان يتهدم مضاد لان يبتنى وان يتسخن لان يتبرد كذلك ان يهدم مضـاد لان يبنى وان يسخن لان يبرد وعلى هذا قيـاس البواقى وقال ابن سينا انما اوثر لفظ ان ينفعل وان يفعل على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطـاع الحركة وانما المقولة ما كان توجها الى غاية من وضع اوكيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك (قال المقصد الرابع فى الجواهر ٧) قد سبق تعريف الجوهر على رأى المتكلمين والحكماء وهذا المقصد مرتب على مقدمة لتقسيمه وما يتعلق بذلك ومقالتين بمباحث الاجسام ومباحث المجردات اما تقسيمه على رأى المتكلمين هو ان الجوهر لما كان عبارة عن المتحيز بالذات فاما ان يقبل الانقسـام وهو الجسم اولا وهو الجوهر الفرد وعلى رأى المشـائين من الحكماء هو انه اما عقل اونفس اوجسم اوهيولى اوصورة ولهم فى بيان ذلك طرق بناها على ما يرون من نفى الجوهر

٢ وان ينفعـل وهو تأثير شئ فى شئ وتأثير شئ عن شئ مادام سالكا على اتصـال كالذى للمسخن والمتسخن ما دام يسخن ويتسخن لا الحـال الحـاصل بعد الاستقرار كطول الشجر وسخونة المـاء وقيام الانسان ويجرى فيهما التضـاد والاشتداد وما قيـل ان ثبوتهما ذهنى والا لزم التسلسل مدفوع بان ليس المراد بهما مطلـق التأثير والتأثر بحيث يشمل الابداع والحدوث الدفعى بل الحال الذى يكون للفـاعل والمنفعل حتى ان الفارابى فسر ان يفعل بالتحريك وان ينفعل بالتحرك متن

٧ وفيه مقدمة ومقالتـان اما المقدمة فهى ان الجوهر عندنا ان كان منقسما فجسم والا فجوهر فرد وعند جمهور الفلاسفـة ان كان حالا فى جوهر فصورة او محـلا له فهيولى اومركبا منهما فجسم والا فان تعلق بجسم تدبيرا وتصرفا فنفس والا فعقـل اويقـال ان كان مفارقا فى ذاته وفعله فعقل او فى ذاته فقط فنفس وان كان مقـارنا فاما حال او محل اومركب اويقـال ان كان له ابعاد ثلثة فجسم والا فاما جزء هو به بالفعـل اولا واما خارج متعلق به اولا ومبنى التقسيم على ما تقرر عندهم من نفى الجوهر الفرد واثبـات جوهر حال بالجسم بالفعـل الى غير ذلك من القواعد الا ان الوجه الاخير اوفى لاشتماله على ما يوجب تبـاين الجسم والهيولى فلا يدخل فيها الجسم الذى هو محل الصورة النوعية وعند الاقدمـين الجوهر ان كان متحيزا فجرمانى وهو الجسم لا غير والا فروحانى وهو النفس والعقل متن

الفرد وتجرد العقل والنفس وتحقق جوهر بن حال ومحل هما حقيقة الجسم ونحو ذلك من قواعدهم والافعليها اشكالات لايخفى الطريق الاول ان الجوهر ان كان حالا فى جوهر آخر فهى الصورة والا فان كان محلا له فهى الهيولى والافان كان مركبا من الحال و المحل فهو الجسم والا فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فالنفس و الا فالعقل الطريق الثانى ان الجوهر ان كان مفارقا فى ذاته بان يكون مستغنيا عن مقارنة جوهر آخر فاما ان يكون مفارقا فى فعله ايضا وهو العقل اولا وهو النفس وان لم يكن مفارقا فى ذاته بل مقارنا لجوهر آخر فاما ان يكون حالا فيه اومحلا اومركبا منهما لان مالا يكون كذلك كان مفارقا لامقارنا الطريق الثالث ان الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلثة فجسم والا فان كان جزأ منه هوبه بالفعل فصورة او بالقوة فمادة وان لم يكن جزأ منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل وهذا ماقال فى الشفاء ان الجوهر ان كان مركبا فجسم وان كان بسيطا فان كان داخلا فى تقويم المركب فاما دخول الخشب فى وجود الكرسى فمادة اودخول شكل الكرسى فيه فصورة وان لم يكن داخلا فيه بل مفارقا فان كان له علاقة تصرف ما فى الاجسام بالتحريك فنفس والا فعقل فان قيل الجسم يكون مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجئ قلنا المراد ان وجود المركب بالنظر الى المادة نفسها من حيث انها مادة لايكون الابالقوة وبالنظر الى الصورة بالفعل على ماقال فى الشفاء ان المادة هى مالايكون باعتباره وحده للمركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هوهو بالفعل بحصولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة فان قيل الداخل فى قوام الجسم والحال فى المادة التى هى احد الاقسام الخمسة اعنى الهيولى الاولى البسيطة انما هى الصورة الجسمية واما النوعية فحالها الجسم نفسه وان كان يسمى من حيث توارد الصور عليه هيولى ومادة قلنا الصورة النوعية وان لم تكن داخلة فى قوام الجسم المطلق فهى داخلة فى انواعه من الفلكيات والعنصريات وسيجئ ان محلها ايضا هو الهيولى وعند الاقدمين من الحكماء الجوهر ان كان متحيزا فجرمانى وهو الجسم لاغير اذ لايثبت وجود جوهر حال هو الصورة واخر محل هو الهيولى وانما الهيولى اسم الجسم من حيث قبوله الاعراض المحصلة للاجسام المتنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحانى وهو النفس والعقل (قال تنبيه ٦) قد سبق ان الموضوع هو المحل المقوم للحال فيكون المحل اعم منه وان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا فيكون اعم من العرض وان العرض لايقوم بنفسه فلا يقوم غيره وان جاز كونه محلا للعرض بمعنى الاختصاص الناعت فيكون بين العرض والموضوع مباينة كلية واما بين العرض والمحل فعموم من وجه لتصادقهما فى عرض يقوم به عرض وتفارقهما حيث يكون المحل جوهرا او يكون العرض مما لايقوم به شئ فان قيل استناد العرض الى محل يقومه ضرورى وهو معنى الموضوع فالعرض الذى يقوم به عرض يكون موضوعا فلايكون بينه وبين الموضوع مباينة قلنا استناده الى الموضوع يجوز ان يكون بواسطة هى العرض والمحل الاول الذى يتصف بها كاستناد السرعة الى الجسم بواسطة الحركة فلا يلزم من لزوم استناده الى الموضوع ان يكون محله الاول موضوعا (قال وقد توهم ٤) لما كان معنى الموضوع هو المحل المقوم للحال ومعنى الجوهر هو مايقوم بنفسه لابغيره كان استغناؤه عن الموضوع ظاهرا الا انه قد توهم اختصاص ذلك بجزئيات الجواهر دون كلياتها لوجهين احدهما انها مفتقرة فى الوجود الى اشخاصها التى هى موضوعات لها لكونها محمولة عليها بالطبع وثانيهما انها صورة قائمة بالنفس لاقوام لها من حيث هى كليات بدونها ورد الاول بانه غلط من جهة اشتراك لفظ الموضوع بين المحكوم عليه فى القضية وبين المحل المقوم للحال

٦ المحل اعم من الموضوع والحال من العرض والموضوع مباين للعرض والمحل اعم منه من وجه واستناد العرض الى الموضوع قد يكون بوسط فيكون الوسط محلا لاموضوعا متن

٤ افتقار كليات الجواهر الى الموضوع لكونها محمولات ذاتية للشخص وصورا قائمة بالنفس ورد بان معنى الموضوع ههنا غير موضوع القضية و معنى جوهرية الصور انها اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع واما من حيث حلولها فى النفس الجزئية فهى اشخاص اعراض لاكليات جواهر متن

واالشخص انما يكون موضوعا للكلى بالمعنى الاول دون الثانى ورد الثانى بان معنى كون الصور جواهرانها فى ذاتها طبايع اذاوجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع واما من حيث حلولها فى النفس الجزئية وقيامها بها فهى من قبيل الاعراض الجزئية لا الجواهر الكلية (قال واما المقالة الاولى ٣) لا خفاء ولا نزاع فى ان لفظ الجسم فى لغة العرب وكذا مايرادفه فى سائر اللغات موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لخفاء حقيقته وتكثر لوازمه كثر النزاع فى تحقيق ماهيته واختلفت العبارات فى تعريفه وادى ذلك الى اختلاف فى بعض الاشياء انه هل يكون جسما ام لا فعند المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالاقطار الثلثة فلو فرضنا مؤلفا من جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع لا كل واحد منهما كما زعم القاضى تمسكا بانه جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفاقا ومبنى الصغرى على امتناع قيام التأليف بالجزئين لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين بل لكل جزء تأليف قائم به وهو معنى المؤلف والجواب ان التأليف معنى بين الشيئين يعتبر استناده الى المجموع من حيث هو المجموع فيكون مؤلفا من الشئ والى كل واحد فيكون مؤلفا مع الشئ كما يقال فى النحو الكلام هو المركب الذى فيه الاسناد والمعرب المركب الذى لم يشبه مبنى الاصل فالجسم هو المؤلف بالمعنى الاول والجزء بالمعنى الثانى فلا تكرر للوسط فان قيل المراد بالتأليف عرض خاص مغاير لمعناه اللغوى المشعر بالانضمام المقتضى للتعدد وهو السبب عند المعتزلة لصعوبة الانفكاك فالجواب ح منع الكبرى وجعل الآمدى النزاع لفظيا عائدا الى ان لفظ الجسم بازاء اى معنى وضع وصاحب المواقف معنويا عائدا الى انه هل يوجد عند اجتماع الاجزاء وحصول الجسم عرض خاص هو التأليف والاتصال والسبب لصعوبة الانفكاك على ماتراه المعتزلة ام لا بل الجسم هو نفس الاجزاء المجتمعة فالقاضى يحكم بوجوده لكن يزعم انه ليس قائما بالجزئين كما هو رأى المعتزلة بل لكل جزء تأليف يقوم به فيكون جسما لما سيجئ من ان الجزء بمنزلة المادة والتأليف بمنزلة الصورة وفيه نظر لان جمهور الاصحاب ايضا قائلون به وبعدم قيامه بجزئين وان جعل النزاع بينه وبين المعتزلة بمعنى انهم قائلون بالتأليف دونه ففساده اكثر لان القاضى يقول بالتأليف وهم لا يقولون بجسمية الجوهرين (قال وعند المعتزلة ٤) المشهور بينهم فى تعريف الجسم انه الطويل العريض العميق ولا نزاع لهم فى ان هذا ليس بحد بل رسم بالخاصة ومبنى كونها خاصة على انهم لا يثبتون الجسم التعليمى الذى هو كم له الابعاد الثلثة لتكون هذه عرضا عاما يشمله فيفتقر الى ذكر الجوهر احترازا عنه ويكون المجموع خاصة مركبة للجسم الطبيعى كالطائر الولود للخفاش ولا يضره كون الجوهر جنسا لان المركب من الداخل والخارج خارج على انه يحتمل ان يراد بالطويل مثلا مايكون الطول اى الامتداد المفروض اولا عارضا له فلا يشمل الجسم التعليمى لان هذه الابعاد اجزاؤه واعترض بان الخاصة انما تصلح للتعريف اذا كانت شاملة لازمة وهذه ليست كذلك اما الشمول فلانه لا خط بالفعل فى الكرة ولا سطح فيما يعرض من الجسم الغير المتناهى فانه جسم وان امتنع بدليل من خارج بخلاف ما اذا فرض اربعة ليست بزوج فان الزوجية من لوازم الماهية واما اللزوم فلان الشمعة المعينة قد يجعل طولها تارة شبرا وعرضها اصابع وتارة ذراعا وعرضها اصبعا فيزول مافيها من الابعاد مع بقاء الجسمية واجيب بعد تسليم ان انتفاء الخط والسطح بالفعل يستلزم عدم اتصاف الجسم بالطول والعرض والعمق بان المراد قبول تلك الابعاد وامكانها وهذه خاصة شاملة لازمة على ان ماذكر من زوال مقدار وحدوث آخر مما لا يثبت له عند المتكلمين بل الجواهر الفردة هى التى تنتقل من طول الى عرض ولو سلم فالمراد مطلق الابعاد وهى لازمة وانما الزوال للخصوصيات فان قيل على تقدير

٣ ففيما يتعلق بالاجسام وفيه فصلان الفصل الاول فيما يتعلق بها على الاجمال وفيه مباحث المبحث الاول الجسم عندنا القابل للانقسام فيتناول المؤلف من الجزئين فصاعدا لا كل واحد منهما على ما زعم القاضى تمسكا بانه الذى قام به التأليف فيكون مؤلفا وكل مؤلف جسم للفرق الظاهر بين المؤلف من الشئ ومع الشئ متن

٤ هو الطويل العريض العميق وهذا تعريف بالخاصة اللازمة الشاملة بناء على ان المراد قبول تلك الابعاد على الاطلاق فلا يضر انتفاؤها بالفعل كما فى الكرة ولا تبدلها مع بقاء الجسمية كما فى الشمعة على ان ذلك عندهم عائد الى ترتيب الاجزاء من غير اثبات المقادير زائدة على الجسمية ولهذا جعلوه خاصة بدون افتقار الى ذكر الجوهر واما قيد العرض والعمق فاحتراز عن المركب الذى هو واسطة بين الجسم والجوهر الفرد وذلك بان يكون تركب اجزائه على سمت او سمتين فقط او يكون عددها اقل من ادنى ما يتركب منه الجسم اعنى ثمانية او ستة او اربعة على اختلافهم فى ذلك متن

نفى المقادير فالطويل خاصة الجسم وعلى تقدير اثباتها فالجوهر الطويل فاى حاجة الى ذكر العرض والعمق قلنا انما يصح ذلك لوكان كل منقسم جسما حتى المؤلف من جزئين وهم لايقولون بذلك بل عند النظام اجزاء كل جسم غير متناهية وعند الجبائى اقلها ثمانية بان يوضع اربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها اربعة كذلك وعند ابى الهذيل ستة بان يوضع ثلثة ثم ثلثة وقيل اربعة بان يوضع جزآن ويجنب احدهما فى سمت آخر فرد واحد وفوق احد الثلثة جزء آخر وانما لم يفرض بالثلثة على وضع المثلث والثالث على ملتقاهما بحيث يحصل مكعب لان جواز ذلك عندهم فى حيز المنع لاستلزامه الانقسام على ماسيجئ وبالجملة فالجوهر المركب الذى يكون عدد اجزائه اقل من ادنى ما يصح تركب الجسم منه اويكون تركب اجزائه على سمت واحد فقط وهو المسمى عندهم بالخط وفى سمتين فقط وهو المسمى بالسطح يكون واسطة بين الجسم والجوهر الفرد ويجب الاحتراز عنه بقيد العرض والعمق (قال وعند الفلاسفة ٢) التعريف السابق هو الذى ذكره قدماء الفلاسفة وحين ورد على ظاهره انه لابد من ذكر الجوهر احترازا عن الجسم التعليمى وانه لاعبرة بوجود الابعاد بالفعل صرح ارسطو وشيعته بالمقصود فقالوا هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة اى الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وزاد بعضهم قيد التقاطع على زوايا قائمة ومعنى ذلك انه اذا قام خط على آخر فان كان قائما عليه اى غير مائل الى احد جانبيه فالزاويتان الحادثتان تكونان متساويتين وتسميان قائمتين وان كان مائلا فلامحالة تكون احدى الزاويتين اصغر وتسمى حادة والاخرى اعظم وتسمى منفرجة فاذا فرضنا فى الجسم بعدا كيف اتفق ثم آخر يقاطعه فى اى جهة شئنا بحيث تحصل اربع قوائم ثم ثالثا يقاطعهما بحيث تحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم وهذا الثالث متعين لايتصور فيه التعدد فهذا معنى تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وهذا القيد لتحقيق ان المعتبر فى الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد كثيرة لاعلى هذا الوجه فاذكر فى المواقف ان الجوهر القابل للابعاد لايكون الا كذلك والذى يقبل ابعادا لاعلى هذا الوجه انما هو السطح ينبغى ان يكون اشارة الى صحة التقاطع على زوايا قائمة لا الى التقاطع ولدفع وهم من يتوهم التعريف بالجوهر القابل للابعاد شاملا للسطح بناء على تركبه من الجواهر الفردة وكان هذا مراد من قال انه احتراز عن السطح اى على توهم كونه جوهرا ولايرد الجسم التعليمى لانهم لايتوهمونه بل يجعلون الحاصل من تراكم السطوح هو الجسم الطبيعى لاغير وقد يقال ان معنى الاحتراز عن السطح ان لايبقى القابل للابعاد شاملا له فيصير خاصة للجسم صالحا فى معرض الفصل لصيرورته اخص من الجوهر مطلقا لامن وجه وهذا انما يتم لولم يبق مع هذا القيد شاملا للجسم التعليمى وانما اعتبر الفرض لان جسمية الجسم ليست باعتبار ما لها من الابعاد بالفعل لانها مع بقاء الجسمية بحالها قد تتبدل كما فى الشمعة وقد تزيد وقد تنقص بالتخلخل والتكاثف ولانه قد ينفك الجسم فى ماهيته عن السطح والخط كما فى تصور جسم غير متناه بل وعن الخط فى الوجود ايضا كما فى الكرة المصمتة والاسطوانة وذكر الامكان لان فعل الفرض ايضا ليس بلازم بل مجرد امكانه كاف فى المجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان اتصافها بها من المحالات التى لايمكن فرضها والظاهر انه يكفى ذكر الامكان اوالقابلية ولاحاجة الى اعتبار الفرض وذكروا ان المراد بهذا الامكان هو الامكان العام ليشمل ما تكون الابعاد فيه حاصلة بالفعل لازمة كما فى الافلاك اوغير لازمة كما فى العنصريات ومايكون بالقوة المحضة كما فى الكرة المصمتة فكلامهم يميل تارة الى ان المراد بالابعاد تلك الامتدادات الآخذة فى الجهات على ماهو حقيقة الجسم التعليمى اعنى الكمية القائمة بالجسم السارية فيه المحصورة بين السطوح حتى ان بين السطوح الستة للجسم المربع

٢ هو الجوهر الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وقد يقيد بالتقاطع على زوايا قوايم وهو للتحقيق ودفع الوهم دون الاحتراز والمراد بالابعاد ههنا الخطوط المتوهمة فى داخل الجسم لا امتدادات حاصلة بالفعل لازمة كما فى الفلكيات اوغير لازمة بخصوصياتها كما فى العنصريات ولا النهايات المنفية عن الجسم الغير المتناهى والمراد قبول اعيانها لاصورها العقلية اوالوهمية فلا يرد النفس ولا الوهم على ان الجوهر لايشمله ثم لاخفاء فى ان المتصف بها هو الجسم لا الهيولى متن

جوهرا هو الجسم الطبيعي وعرضا ساريا فيه هو الجسم التعليمي له ابعاد ثلثة هي اجزاؤه لا بمعنى الخطوط اذ لو كانت فيه بالفعل لكانت في كل جسم بالفعل وهذا غير الامتداد الذي هو الصورة الجسمية الحاصلة في كل جسم بالفعل بحيث لا يلحقه التبدل والتغير اصلا وتارة الى انها الخطوط التي لا توجد في الكرة الساكنة الا بالقوة المحضة بخلاف المتحرك كالفلك فان المحور عندهم خط بالفعل وتارة الى انها السطوح والخطوط التي هي النهايات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهي ولا خفاء في انها ليست هي التي تتقاطع على زوايا قائمة والاظهر ان المراد بها الخطوط المتوهمة المتقاطعة التي هي الطول والعرض والعمق وهي ليست بالفعل لا في الطبيعي ولا في التعليمي والانفصال الذي هو ايضا بالقوة ليس مقابلا له ليلزم كون الجسم ليس بمتصل بالفعل ولا منفصل بالفعل بل للاتصال الذي هو حاصل بالفعل وفرق ابن سينا بين البعد والمقدار بان البعد هو الذي يكون بين نهايتين غير متلاقيتين ومن شانه ان يتوهم فيه نهايات من نوع تينك النهايتين فقد يكون بعد خطي من غير خط وسطحي من غير سطح كما في الجسم الذي لا انفصال في داخله بالفعل فانك اذا فرضت فيه نقطتين فبينهما بعد خطي ولا خط واذا فرضت خطين متقابلين فبينهما بعد سطحي ولا سطح وذلك البعد الخطي طول والسطحي عرض فيظهر الفرق بين الطول والخط وبين العرض والسطح حيث يوجد الاول بدون الثاني وان لم يوجد خط بلا طول وسطح بلا عرض قال والمراد قبول اعيانها اورد الامام ان الوهم يصح فرض الابعاد الثلثة فيه وليس بجسم فاجاب بان المراد ما يكون كذلك بحسب الوجود الخارجي كما في قوله الرطب ما يقبل الاشكال بسهولة ولا خفاء في انه تحقيق المقصود بحيث لا يرد الاعتراض بالنفس التي هي جوهر مجرد يقبل الابعاد الثلثة المتقاطعة والاظهر ان الوهم خارج بقيد الجوهرية والحاصل ان المراد صحة فرض الابعاد بحيث يتحقق الاتصاف بها وذلك في الوجود المتأصل لا غير ومن اعتراضاته ان الهيولى جوهر يصح فرض الابعاد الثلثة فيها غايته ان قبولها للابعاد يكون مشروطا بقبولها للصورة الجسمية ولا يجوز ان تكون الصورة جزأ من القابل لما تقرر عندهم من انها مبدأ الفعل والحصول دون الامكان والقبول بل الجوهر القابل هو الهيولى لا غير وجوابه انما اختص الهيولى بقبوله هو الصور لا الاعراض من الكميات والكيفيات وغيرها كيف وقد صرحوا بانه لاحظ للهيولى من المقدار وانما ذلك الى الصورة فانها امتداد جوهري به قبول الامتدادات العرضية على انه قد سبق ان المراد بهذا القبول ما يعم الفعل ولو لزوما ولعل هذا الاعتراض بالنسبة الى الصورة اوجه (قال وكلامهم متردد ٨) الظاهر ان التعريف المذكور رسم بالخاصة المركبة اذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعاد اعم منه من وجه ولا كذلك حال الفصل ولهذا اتفقوا على ان المركب من امرين بينهما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية وايضا تحصل حقيقة الجسم بالابعاد المفروضة غير معقول واما التمسك بان تركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة لا من الجوهر وقابل الابعاد ليكون التعريف بهما حدا فضعيف لما عرفت من الفرق بين الاجزاء الخارجية والاجزاء العقلية التي هي الذاتيات ونقل عن ابن سينا ما يشعر بانه متردد في ان هذا حد او رسم وابطل الامام كونه حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا اما الاول فلوجوه منها ان الجوهر هو مفسر بالموجود لا في موضوع والوجود زائد على الماهية لا ذاتي لها بل هو من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها الا في الذهن فلا يصلح جزأ للماهية الحقيقية وعدم الاحتياج الى الموضوع عدمي لا يصلح ذاتيا للموجود لا يقال جميع الاجناس بل جميع الكليات من المعقولات الثانية لانا نقول المنطقيات منها لا الطبيعيات كالجسم والحيوان ونحو ذلك ومنها انه لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول

٨ في ان هذا التعريف حد او رسم وابطل الامام كونه حدا بان ليس الجوهر جنسا له لكونه مفسرا بالموجود لا في موضوع والوجود زائد بل من المعقولات الثانية ولا في موضوع عدمي ولانه لو كان جنسا لكان تمايز الجواهر بفصول وهي اما جواهر فيتسلسل او اعراض فيتقوم الجوهر بالعرض ولا القابلية وما في معناها بفصل لكونها من الاعتباريات التي لا ثبوت لها في الاعيان والا لقامت بمحل قابل ولزم التسلسل في الة ترتب ووجود بالفعل وهو باطل اتفاقا واجيب بان الموجود لا في موضوع رسم للجوهر لا حد وصدق الجنس على الفصل عرضي لا يفتقر الى فصل آخر وليس الفصل هي القابلية بل القابل اعني الامر الذي من شانه القبول وكونه في الوجود نفس ذات الجسم غير قادح كما في سائر الفصول

متن

ءٓالجسم البسيط قابل للانقسام فاما ان تكون ﴿٢١٥﴾ الانقسامات بالفعل متناهية وهو مذهب المتكلمين اوغير متناهية واليه ميل النظام واما ان
تكون بالقوة فقط متناهية و نسب الى
الشهرستانى اوغير متناهية وهو رأى
جمهور الفلاسفة و اما ان يكون
بعضها بالفعل و بعضها بالقوة وهو
ماذهب اليه ذيمقراطيس من ان اجزاء
البسيط اجسام صغار صلبة قابلة
للقسمة الوهمية دون الفكية ثم اختلفت
الفلاسفة فذهب المشائيون منهم
الى ان الجسم يفتقر فى قبول القسمة
الى مادة يتألف الجسم منها ومن
الصورة الحالة فيها وغيرهم الى انه
يقبل الانقسام بنفسه فهو فى نفسه
بسيط كما هو عند الحس واما مانسب
الى البعض من تألف الجسم من محض
الاعراض فضرورى البطلان
والمعول عليه من المذاهب ثلثة
الاول الجسم مركب من اجزاء
لاتتجزأ متناهية الثانى انه مركب
من الهيولى والصورة والثالث انه
بسيط محض وكانه وقع الاتفاق على
ان هناك هيولى يتوارد عليها الصور
والاعراض وانما النزاع فى انه الجسم
نفسه اوالمادة التى تحل فيها الصورة
اوالجواهر الفردة التى يقوم بها التأليف
واذا تحققت فالقول بكون الجسم من
الجواهر الفردة والتأليف قريب من
القول بكونه من الهيولى والصورة متن

٣ فى احتجاج الفريقين اما المتكلمون
فلهم طريقان احدهما اثبات
ان قبول الانقسام مستلزم لحصوله
وفيه وجوه الاول انه لوكان القابل
للقسمة واحدا لزم قبول الوحدة
الانقسام ضرورة انقسام الحال
بانقسام المحل الثانى انه لوكان واحدا
لكان التفريق اعداما ضرورة زوال
الهوية الواحدة بحدوث الهويتين
فيكون شق البحر بالابرة اعداماله
واحداثا لبحرين الثالث ان مقاطع
الاجزاء من النصف والثلث والربع
وغير ذلك متمايزة ضرورة ولو لاتمايز
الاجزاء اا اختلفت خواصها وقد
يجاب عن الاول بان الوحدة اعتبار عقلى لاينقسم بانقسام المحل وعن الثانى بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال فلاخفاء فى انعدامه
بعارض الانفصال وان اريد الماء بعينه فليس هناك حدوث اوزوال وعن الثالث بان اختلاف الخواص انما لزم بعد فرض الانقسام متن

اما ان تكون جواهر فينقل الكلام الى مابه تمايزها ويلزم التسلسل واما ان يكون اعراضا فيلزم تقوم
الجوهر بالعرض وهو بط لاستلزامه افتقار الجوهر الى الموضوع وايضا يلزم كون العرض
محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع واما الثانى فلان
معنى القابلية وامكان الفرض وصحته ونحو ذلك من العبارات امر لاتحقق له فى الخارج والالقام
بمحل قابل له ضرورة انه من المعانى العرضية دون الجوهرية فننقل الكلام الى تلك القابلية
ويلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة ضرورة توقف تحقق كل قابلية على قابلية اخرى
سابقة عليها ومثله باطل بالاتفاق سيما وهذه السلسلة محصورة بين حاصرين هما هذه القابلية
والمحل واجيب عن الاول بان الموجود لافى موضوع رسم لاحد اذ لاحد للاجناس العالية وعدم
جنسية العارض لايستلزم عدم جنسية المعروض وعن الثانى بان كون فصول الجواهر جواهر
لايستلزم افتقارها الى فصل آخر وانما يلزم ذلك لوكان الجوهر جنسا لها ايضا لاعرضا عاما
كالحيوان للناطق وعن الثالث بان الفصل ليس هو القابلية بل القابل اعنى الامر الذى من شانه
القبول كالناطق للانسان بمعنى الجوهر الذى من شانه النطق اى ادراك الكليات لايقال هذا
نفس الجسم لاجزء منه فكيف يكون فصلا لانا نقول هو نفسه بحسب الخارج وجزؤه بحسب
الذهن كما فى سائر الفصول هذا كله بعد تسليم امتناع كون العدمى جنسا وفصلا للماهية
الحقيقية واورد صاحب المواقف بعد نقل هذه الاجوبة كلاما قليل الجدوى جدا (المبحث
الثانى ٤) ذكروا فى ضبط مذاهب القوم فى تحقيق حقيقة الجسم ان الجسم البسيط اعنى الذى
لايتألف من اجسام مختلفة الطبايع اما ان تكون انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل اولا وعلى التقديرين
فاما ان تكون متناهية اولا فالاول مذهب المتكلمين والثانى مذهب النظام والثالث مذهب
جمهور الفلاسفة والرابع مذهب محمد الشهرستانى لكن لاخفاء فى ان مالايكون جميع انقساماته
بالفعل يحتمل ان يكون بعضها كذلك على ماذهب اليه ذيمقراطيس من ان الجسم متألف
من اجزاء صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفعلية فلذا جعلنا الاقسام خمسة واما القول
بتألف الجسم من السطوح المتألفة من الخطوط المتألفة من النقاط التى هى جواهر فردة فهو
قول المتكلمين مع اشتراط الانقسام فى الاقطار الثلاثة بحيث لايتألف من اقل من ثمانية اجزاء
ثم افترقت الفلاسفة القائلون بلاتناهى الانقسامات فرقتين منهم من جعل قبول الانقسام
مفتقرا الى الهيولى ومنهم من منع ذلك واما مانسب الى النجار وضرار من المعتزلة من ان الجسم
مؤلف من محض الاعراض من الالوان والطعوم والروايح وغير ذلك فضرورى البطلان والذى
يعتد به من المذاهب فى حقيقة الجسم ثلثة الاول للمتكلمين انه من الجواهر الفردة المتناهية العدد
الثانى للمشائين من الفلاسفة انه مركب من الهيولى والصورة الثالث للاشراقيين منهم انه
فى نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد اجزاء اصلا وانما يقبل الانقسام بذاته ولاينتهى
الى حد لايبقى له قبول الانقسام كما هو شان مقدورات الله تعالى وكانه وقع اتفاق الفرق على ثبوت
مادة يتوارد عليها الصور والاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم يسمى من حيث
قبول المقادير مادة وهيولى والمقادير من حيث الحلول فيه صورا وعند المشائين جوهر يتقوم
بجوهر آخر حال فيه يسمى صورة يحصل بتركبهما جوهر قابل للمقادير وسائر الاعراض هو الجسم
وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة التى يقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتأليف عندهم
بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض لايقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يقوم بذاته
ويتقوم به محله الذى هو الهيولى (قال المبحث الثالث ٣) للمتكلمين فى كون الجسم من اجزاء
لاتتجزأ طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام يستلزم لحصول الاقسام وتقرير الكلام

انكل جسم فهو قابل للانقسام وفاقا وكل ماهو كذلك فاقسامه حاصلة بالفعل لوجوه الاول ان القابل للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل بل واحدا في نفسه كما هو عند الحس لزم قبول الوحدة الانقسام واللازم باطل اذلامعنى لها سوى عدم الانقسام وجه اللزوم ان الوحدة حينئذ تكون عارضة لذلك القابل حالة فيه سواء جعلت لازمة له اوغيرلازمة ضرورة انهاليست نفسه ولاجزأ منه وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال ضرورة ان الحال في كل جزء غيرالحال في الآخر واجيب بان الوحدة من الاعتبارات العقلية ولوسلم فليست من الاعراض السارية التي تنقسم بانقسام المحل الثاني انه لوكان واحدا لكان تقسيم الجسم وتفريق اجزائه اعداما له ضرورة انه ازالة لهويته الواحدة واحداث لهويتين اخريين واللازم باطل للقطع بان شق البعوض البحر بابرته ليس اعداماله واحداثا لبحرين اخرين واجيب بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال فلاخفاء في انعدامه عند عروض الانفصال وان اريد نفس ذلك الماء من غير اعتبار بالاتصال فليس في الشق زوال بحر ولاحدوث بحرين وهذا انسب بقواعدهم حيث يقولون ان القابل للشئ يجب ان يكون باقيا عنده مجتمعا معه فان نقل الكلام الى المادة بانها ان كانت متعددة فهو المرام وان كانت واحدة فانبقيت بعد الانقسام كذلك فظاهر البطلان للقطع بان ماهو محل لهذه الصورة غير ماهو محل للصورة الاخرى وان صارت متعددة فقدانعدمت الاولى ضرورة ولزم انعدام الجسم بمادته وصورته جميعاو بطل قاعدة اجتماع القابل مع المقبول فلامحيص الا بان يقال المادة استعداد محض ليست في نفسها بواحدة ولاكثيرة ولامتصلة ولامنفصلة الثالث ان الانقسام لولم تكن حاصلة بالفعل متميزة بعضها عن البعض لما اختلفت خواصها ضرورة واللازم باطل لان مقطع النصف غيرمقطع الثلث وكذاالربع والخمس وغيرهما فيكون الجزء الذي هو مقطع النصف متميزا عن الذي هو مقطع الربع وهكذا غيره واجيب بمنع الملازمة فان اختلاف الخواص انما حصل بعد فرض الانقسام وذلك ان النصفية والثلثية والربعية وغيرذلك اضافات واعتبارات يحكم بها العقل عند اعتبار الانقسام وكذا مقاطعهما فان ادعى انماهو قابل لان يكون مقطع النصف عند فرض الانقسام متميز بالفعل عماهو قابل لان يكون مقطع الربع مثلا فهو نفس المتنازع وحاصله انه لاامتناع في اتصاف الاجزاء الفرضية بالصفات الحقيقية كالضوء والظلام في القمر فضلا عن الاعتبارية لايقال الانقسامات عندهم غيرمتناهية وهو يستلزم لاتناهي الانقسام ومالانهاية له لايتصور له نصف وثلث وربع اوغيرها لانانقول انمايمتنع ذلك فيماهو غيرمتناه بحسب كميته المتصلة اوالمنفصلة واما فيماهو متناهي المقدار لكنه قابل لانقسامات غيرمتناهية فلا وانمايمتنع لوكانت هناك اقسام بالفعل غيرمتناهية بالعدد وليس كذلك اذليس معنى قبول الجسم لانقسامات غيرمتناهية انه يمكن خروجها من القوة الى الفعل بل انه من شانه وقوته ان ينقسم دائما ولاينتهي انقسامه الى حد لايمكن انقسامه كما ان مقدورات الله تعالى غيرمتناهية بمعنى ان قدرته لاتنتهي الى حد لايكون قادرا على ازيد منه فليعتبر حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء بحال فاعلية البارى تعالى للاشياء على ان ماذكر لوتم فانمايدل على تناهي الانقسامات لاعلى حصول الاجزاء بالفعل (قال وثانيهما ٢) اى الطريق الثاني للمتكلمين اثبات جوهر في الجسم لايقبل الانقسام اصلا اى لاقطعا ولاكسرا ولاوهما ولافرضا والفرق بينها ان القطع يفتقر الى آلة نفاذة بخلاف الكسر ثم انهما يؤديان الى الافتراق بخلاف الوهمي والفرضي والوهمي اذا اريد به مايكون بمعونة القوة الوهمية التي هي سلطان القوى الحسية فدينقف اى لايقدر على تقسيمات غيرمتناهية لما تقرر عندهم من تناهي افعال القوى الجسمانية بخلاف فرض العقل فان العقل يتعلق بالكليات المشتملة على الصغيرة والكبيرة والمتناهية

٢ اثبات جوهر في الجسم لايقبل الانقسام اصلا وفيه وجوه منها ماينبني على استلزام قبول الانقسام حصول الانقسام كقولهم ان الله قادر على ان يخلق في اجزاء الجسم الافتراق بدل الاجتماع فثبت الجزء اذ لو بقي قبول التجزي بقي الاجتماع وكقولهم لولا الجزء لما كان الجبل اعظم من الخردلة لاستواء اجزائهما لكونهما غير متناهيين واعترض بان الاستواء في عدد الاجزاء لافي مقاديرها واجيب بان تفاوت المقادير بتفاوت الاجزاء قطعا وقد يدعى ان الاستواء في الاجزاء الممكنة ايضا محال وكقولهم لولم ينته انقسام الجسم الى مالاامتداد له اصلا لزم عدم تناهي امتداده لتألفه من امتدادات غيرمتناهية ومنها ماينبني على ان للحركة حصولات متعاقبة والزمان آنات متتالية كقولهم الموجود من الحركة والزمان هو الحاضر لان الماضي انما وجد حين حضر والمستقبل انما يوجد حين يحضر والحاضر من غيرقار الذات لاينقسم فكذا ماينطبق هو عليه من المسافة ومنها ماينبني على ان محل النقطة جوهر لايقبل الانقسام كقولهم النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وبها تماس الخطوط فان كان جوهرا فذاك وان كان عرضا كان بالذات او بالواسطة حالا في جوهر لاينقسم لئلا يلزم انقسام النقطة وكقولهم اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستو ان قام خط على خط كانت المماسة بما لاينقسم ثم اذا اديرت الكرة بتمامها على السطح ومر الخط الى آخر الخط ظهر عدم انقسام الاجزاء باسرها وثبت المطلوب وكقولهم قدثبت ان الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة اصغر الزوايا فلايقبل الانقسام فثبت الجزء

وغير المتناهية فان قيل اثبات الجوهر الفرد لايفيد المطلوب اعنى تركب الجسم منهما قلنا نعم الا انه يكفى لدفع مايدعيه الفلاسفة من امتناعه على ان بعض الوجوه المذكورة مما يفيد اصل المطلوب وبالجملة فلهم فى هذا الطريق مسالك منها ما يبتنى على ان قبول الانقسام يستدعى حصول الانقسام بالفعل وفيه وجوه الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق فى اجزاء الجسم بدل اجتماعها الافتراق بحيث لايبقى اجتماع اصلا وذلك لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء واذا حصل الافتراق ثبت الجزء الذى لايتجزأ اذ لوكان قابلا للتجزى لكان الاجتماع باقيا هف الثانى انه لو لم يثبت الجزء الذى لايتجزأ لما كان الجبل اعظم من الخردلة لان كلا منهما حينئذ يكون قابلا لانقسامات غير متناهية فتكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل وهو معنى التساوى فان قيل غايته لزوم الاستواء فى عدد الاجزاء بان يكون اجزاء كل منهما غير متناهية العدد وهو غير محال والمحال استواء مقداريهما وهو غير لازم اجيب بان الاستواء فى الاجزاء يستلزم الاستواء فى المقدار ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان مايكون مقداره اعظم تكون اجزاؤه اكثر فالا تكون اجزاؤه اكثر لايكون مقداره اعظم وقد تقرر هذا الوجه بحيث لا يبتنى على استلزام قبول الانقسام حصول الانقسام وهو انه لوكان كل من السماء والخردلة قابلا للانقسام من غير انتهاء الى مالايقبل الانقسام اصلا كانت الاجزاء الممكنة حينئذ فى كل منهما متساوية لما فى الآخر وامكن ان يفصل من الخردلة صفائح تغمر وجهى السماء بل اجزاء تغمر الوجهين وتملأ مابين السطحين وبطلانه ضرورى وجوابه بعد تسليم البطلان ان ماسبق انه ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل فمن اين يلزم امكان حصول اقسام لانهاية لها وامكان انفصالها الثالث انه لو لم ينته انقسام الجسم الى مالايكون له امتداد وقبول انقسام لزم ان يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه القدر لتألفه من امتدادات غير متناهية العدد ومنها مايبتنى على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استقرار والزمان عبارة عن آنات متتالية وهو وجه واحد تقريره ان وجود الحركة فى المسافة معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضى منها ليس بموجود الآن بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين يصير حاضرا فالموجود منها هو الحاضر لاغير وهو لايقبل الانقسام والا لكان شئ منه قبل او بعد لكونه غير قار الذات فلا يكون بتمامه حاضرا هف او نقول لو انقسم الحاضر لكان فى الحركة اجتماع اجزاء فيكون قار الذات هف واذا ثبت فى الحركة جزء غير منقسم وهى منطبقة على المسافة بمعنى ان كل جزء منها على جزء منها ثبت فى المسافة جزء غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم وهو المطلوب ثم اذا حاولنا اثبات ماهو المقصود قلنا الحاضر يحصل عقيب انقضاء جزء آخر حاضر غير منقسم يكون هو الموجود من الحركة وهكذا الى ان ينتهى فاذن الحركة مركبة من اجزاء لاتتجزأ او قلنا كل جزء من الحركة حاضر حينا ما وكل ما هو حاضر حينا ما هو غير منقسم بالضرورة فكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركبها من اجزاء لاتتجزأ فكذا المسافة لانطباقها عليها وقد يستعان فى ذلك بالزمان لان عدم الاستقرار فيه اظهر حتى كانه نفس ماهيته ولايتوهم فيه مايتوهم فى الحركة من تخلل سكون ولزوم وقوع اى جزء منها فى زمان قابل للانقسام فيقال الموجود منه هو الحاضر الذى لايقبل الانقسام ولو بالفرض لان معناه صحة فرض شئ غير شئ وهذا ينافى عدم الاستقرار الذاتى ثم انه منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكونان كذلك والحكماء لايثبتون الحاضر من الزمان ويجعلون الموجود من الحركة هو التوسط بين المبدأ والمنتهى ويجعلون حالهما فى قبول الانقسام كحال الاجسام ومنها مايبتنى على ان محل النقطة جوهر لايقبل الانقسام وهو وجوه الاول ان النقطة موجودة

لانهـا طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود بالضرورة ولانهـا شئ به يتماس الخطوط وتماسهـا بالعدم الصرف محـال ولانها ذات وضع اى يشار اليهـا اشارة حسية بانهـا هنالك وهذا فى المعدوم محـال ثم انها اما ان تكون جوهرا كما هو رأى المتكلمين او عرضـا وحينئذ يفتقر الى جوهر يحل فيه بالذات ان لم نجوز قيـام العرض بالعرض او بالواسطة ان جوزناه وذلك الجوهر يمتنع ان يكون منقسما والا لزم انقسـام النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل هف فاذا ماكان يثبت جوهر لايقبل الانقسـام وهو المطلوب الثانى انا اذا وضعنـا كرة حقيقية على سطح حقيقى مماسة بجزء لايقبل الانقسام والا لكان فى سطح الكرة خط مستقيم او سطح مستو فلا تكون الكرة كرة حقيقية هف وذلك الجزء اما جوهر وهو المطلوب او عرض وفيه المطلوب ثم اذا ادرنا تلك الكرة على ذلك السطح ظهر كون سطحها من اجزاء لاتتجزأ وبه يتم المقصود والقول بامتناع الكرة او السطح او تماسهما مكابرة ومخـالفة لقواعدهم الثـالث انه اذا قام خط على خط فى احد جانبيه لقيه بجزء لاينقسم ثم اذا امر عليه الى الجـانب الاخر ظهر تألفه من اجزاء لاتتجزأ ضرورة ان مايقع عليـه غير المنقسم غير منقسم الرابع انه برهن اقليدس على ان الزاوية الحـاصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة اصغر مايمكن من الزوايا فبالضرورة لايقبل الانقسـام والا لكان نصفهـا اصغر منه فذلك الامر الغير المنقسم اما جوهر او حال فيه وفيه المطلوب والحكماء يزعمون ان انقسـام الحـال بانقسام المحل مختص بما يكون حلوله بطريق السريان كالبيـاض فى الجسم والنقطة انما تحل فى الخط من حيث انها نهاية له لاسارية فيه وكذا الخط فى السطح والسطح فى الجسم التعليمى الحـال فى الجسم الطبيعى بطريق السريان والحق ان حديث الكرة والسطح قوى وتماسهما بجوهر بهما ضرورى والقول بان موضع التماس منقسم بالفرض يخالف قواعدهم لان معناه صحة فرض شئ غير شئ وهذا فى النقطة محـال اذ به يصير خطـا او سطحا مستويا ضرورة الانطبـاق على السطح المستوى وعند زوال التماس من ذلك الموضع الى موضع آخر يصير الكرة من ذوات الاضلاع على ان النقطة عندهم انما هى النهـاية للخط فلاتوجد فى الكرة بالفعـل (قال واحتجوا) احتج القـائلون بالجزء على ان اجزاء الجسم متنـاهية نفيـا لقول النظام لوجوه الاول انهـا محصورة بين حاصرين فكل ماهو كذلك عددا كان او مقدارا فهو متناه بالضرورة الثـانى ان لاتناهى الاجزاء يستلزم امتناع وصول المتحرك الى غاية ما فى المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى مالايتناهى وذلك لايتصور فيما يتناهى من الزمان وقد يعبر عن هذا الوجه بانه يلزم امتناع قطع المسـافة المعينة فى زمان متناه وتقريره بان عدم تناهى اجزاء المسـافة يستلزم عدم تناهى اجزاء الحركة المنطبقة عليهـا وهو يستلزم عدم تناهى اجزاء الزمان المنطبق على الحركة الثـالث انه يستلزم امتنـاع لحوق السريع بالبطئ اذ ابتداء الحركة بعده لانه اذا قطع جزأ فالبطئ ايضا قطع جزأ اذ لا اقل منه ضرورة ولاتخلل للسكنات بشهادة الحس والبرهان وانمـا اعتبر البطئ دون الواقف مع انه كذلك لانه حينئـذ يكون ذكر السرعة لغوا ويصير هذا بعينـه طريق امتنـاع قطع المتحرك مسافة ما ووصوله الى غاية ما ولايخفى ان هذا الوجه جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية وان الوجوه الثلثة انما تنهض على من يقول بلا تناهى الاجزاء فى كل امتـداد يفرض فى الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه وجهتين من جهاته واما على القول بلا تناهيها فى مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف والجهات فلا الا اذا بين تناهى عدد الامتدادات الرابع انا نفرض اجتمـاع ثمانية من الاجزاء بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عميقـا منقسما فى الاقطار الثلثة متقاطعا امتداداته على الزوايا القائمة فبالضرورة يكون جسما مع تناهى اجزائه ثم اذا حاولنـا بيان تناهى

؟ على تناهى الاجزاء بانها محصورة بين الطرفين وان لاتناهيها يستلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ما وان يلحق السريع البطئ فى زمان متنـاه والنقض بالمؤلف من ثمانية اجزاء مثلا ثم اذا نسب الى الاجسـام المتناهية المقادير يثبت تناهى اجزائها لان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لانه بحسبهـا والتداخل محـال كما ان الطفرة خيال متن

اجزاء كل جسم متناهى المقدار اعتبرنا نسبة حجمه الى حجمه وكانت نسبة متناه الى متناه ولان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ بحسبها يكون الحجم والمقدار ازديادا وانتقاصا فلو كانت الاجزاء غير متناهية كانت نسبة المتناهى الى المتناهى نسبة المتناهى الى غير المتناهى وهو محال فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون فى ضمن الجسم وكل جسم فمن جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام فى ثمانية اجزاء من الجسم الخامس انه لو كان الحجم والمقدار بحسب الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية لزم فى كل جسم ان يكون غير متناهى الحجم واللازم ظاهر البطلان والمشهور عن القائلين بلاتناهى الاجزاء فى التفصى عن حديث زيادة الحجم ولحوق السريع البطئ امران احدهما القول بالتداخل وهو ان ينفذ احد الجزئين فى الاخر ويلاقيه باسره بحيث يصير حيزاهما واحدا وحاصله منع زيادة الحجم بزيادة الاجزاء فلا يلزم من عدم تناهى الاجزاء ان يكون الحجم غير متناه ولا ان يكون بازاء كل جزء من المسافة جزء من الحركة والزمان ليلزم عدم تناهيهما وثانيهما القول بالطفرة وهو ان يترك المتحرك حدا من المسافة ويحصل فى حد اخر من غير محاذاة وملاقاة لما بينهما وحاصله قطع بعض حدود المسافة من غير ملاقاة لاجزائه وح لا يلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ما او يلحق السريع البطئ وكلا الامرين باطل بالضرورة اما التداخل فلان حاصله تساوى الكل والجزء فى العظم واما الطفرة فلان معناها يؤل الى قطع مسافة ما من غير حركة فيها وقطع لاجزائها ومن الشواهد الحسية لبطلانها انا نمد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى فى خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يتمايز عند الحس لان الاجزاء الممسوسة اقل من المطفور عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغى ان يقع الاحساس بالبيض وقد يستدل على نفى التداخل بانه ان كان بالاسر بمعنى ان يلاقى الجزء بكليته الجزء الآخر بحيث يصير حيزاهما واحدا لم يكن الوسطانى حاجبا للطرفين عن التماس ويبقى الاشكال بالنظر الى الاجزاء المتماسة بل لو وقع ذلك فى جميع الاجزاء لم يحصل هناك حجم وتاليف وامتداد فى الجهات فلم يحصل الجسم وان كان لا بالاسر وذلك بان يلاقى الجزء الجزء ويداخله بشئ دون شئ لزم التجزئ ولو بالفرض مع بقاء الاشكال بحاله واعلم ان النظام لم يقل بتأليف الجسم من اجزاء غير متناهية لكنه لما قال بالجزء ونظر فى ادلة نفيه سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جزء فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الاقسام من لوازم قبول الانقسام لزمه القول بلاتناهى الاجزاء فاضطر فى قطع المسافة ولحوق السريع البطئ الى الطفرة فاستمر التشنيع بطفرة النظام وتفكك رحى اهل الكلام فان قيل المذكور فى كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض وتحقيق ذلك على ما لخصناه من كتبهم ان مثل الاكوان والاعتقادات والالام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها فى حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروايح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذى هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هى شئ واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كلها اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض وعند الاخرين جواهر مجتمعة تحلها تلك الاعراض فما وقع فى المواقف من ان الجسم ليس بمجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار ليس على ما ينبغى والصواب مكان النظام ضرار على ما فى سائر الكتب ويمكن

ان يقال الكلام فيما هو جسم اتفاقا اعنى المتحيز الذى له الابعاد الثلثة والنظام يجعله مجموع لون وطعم ورائحة ونحو ذلك مما هو من قبيل الاعراض فى الواقع وان كان هو يسميها جواهر بل اجساما فيوافق النجار فى المعنى ويخالف القوم الا ان الاحتجاج عليهما بان العرض لايقوم بذاته بل لابد من الانتهاء الى جوهر يقومه ولهما بان الجواهر متماثلة والاجسام مختلفة فلا تكون جواهر ربما لاينتظم على رأى النظام حيث يزعم ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة فى نفسها قائمة بذواتها وان لم تكن مماثلة للجواهر الاخر كالحلاوة او الحرارة مثلا وبهذا يظهر ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لاينهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجدلى لايتأتى على مذهب المانعين حتى لوقصد الالزام تم المرام والاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض المستندة الى ارادة القادر المختار والاختلاف انما هو مذهب النظام وح يندفع ماذكر فى المواقف من انه لامحيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم ليكون الاختلاف عائدا اليها ولا ادرى كيف ذهل عما فى هذا المخلص من الوقوع فى ورطة اخرى هى عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذى هو جملة الاعراض الغير الباقية باعتراف هذا القائل وقد اشار اليه فى تنوير اختلاف الجواهر بذواتها بقوله ولذلك اختلف ان الاعراض لاتبقى والجواهر باقية يعنى لو لم تكن الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض وحينئذ يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض ولا يخفى انه كان الانسب ان يقول والاجسام باقية الا ان اراد بالجواهر ما يعم الجوهر الفرد والجسم الذى هو مجموع جواهر مجتمعة (قال وقطع مالايتناهى فيما يتناهى ضلال) قد يجاب عن اشكال قطع المسافة المعينة بانه انما يتوقف على زمان غير متناهى الاجزاء ينطبق كل جزء منها على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لايستلزم عدم تناهى الزمان لان المحدود من الحركة والزمان يشتمل على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهى وهذا كما ان المسافة المعينة تحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولايمتنع قطعها فى زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى مالايتناهى وذلك لان كلا من الحركة والزمان المحدودين ايضا قابل للانقسام الى غير النهاية ويدفع بان ما يوجد شيئا فشيئا من بداية الى نهاية فامتناع كونه غير متناهى العدد معلوم بالضرورة والقول به ضلال عن طريق الحق بخلاف قبوله الانقسام الى غير النهاية بالمعنى الذى ذكروه على مامر فان قيل هذا ليس تمشية لبرهان قطع المسافة بل رجوعا الى برهان المحصور بين حاصرين قلنا نعم الا ان هذا لما كان فيما له امتداد طولى فقط كالحركة والزمان فى غاية الظهور بين به حال الجسم (قال واما الفلاسفة ٤) يريد ان ادلة نفى الجزء الذى لايتجزأ على كثرتها ترجع الى عدة اصول يتفرع على كل منها وجوه من الاستدلال فجعلت بمنزلة الطرق واشير فى عنوان كل منها الى وجه الضعف ومورد المنع فمنها ماينبنى على ان تعدد جهات الشئ ونهاياته تستلزم الانقسام فى ذاته وهى وجوه الاول انه لو وجد الجزء اى الجوهر المتحيز الذى لاانقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة فتتعدد جوانبه واطرافه لان مامنه الى اليمين غير ما منه الى اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال الثانى انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لايزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد فيلزم ان لايحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلايحصل جسم اولا بالكلية بل بشئ دون شئ فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام الثالث انه اذا تماست ثلثة اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها

٤ فلهم فى نفى الجوهر الفرد طرق منها ماينبنى على ان تغاير الجهة والنهايات يستلزم الانقسام فى الذات وهى وجوه الاول ان مامنه الى جهة غير مامنه الى جهة اخرى فينقسم الثانى اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالاسر فلاحجم فلامقدار او لا بالاسر فيلزم الانقسام الثالث اذا تراصت ثلاثة اجزاء فالوسط ان منع الطرفين من التلاقى انقسم والا فلاحجم الرابع انه اذا اشرقت الشمس على صفحة من الاجزاء فالوجه المضئ المقابل غير الاخر الخامس اذا وقع جزء على ملتقى جزءين انقسمت الثلث وذلك بان يفرض عليه او يتحرك من جزء الى اخر فكونه متحركا انما يكون عند الملتقى او يفرض خط من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم تحركا معا على السواء فالمحاذى يكون على الملتقى او يفرض خط من خمسة فوق كل طرف جزء فيتحركا حتى التقيا فالثالث يكون على ملتقاهما

بين اثنين فالوسطانى اما ان يمنع الآخرين عن التلاقى والتماس فيكون وجهه الذى يلاقى احدهما
غير الذى يلاقى الآخر فينقسم واما ان لايمنعهما فلا يحصل من اجتماع الجزئين حجم ومقدار وهكذا
فى الثالث والرابع فلايحصل الحجم الرابع انانفرض صفحة من اجزاء لاتتجزأ بحيث يكون له الطول
والعرض فقط فاذا اشرقت عليها الشمس فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضئ بها غير
الوجه الاخر فينقسم الخامس انه اذا وقع جزء لايتجزأ على ملتقى جزئين آخرين لزم انقسام الثلث
اما الملازمة فلان التماس بينه وبين كل منهما انما يكون بالبعض اى يكون شئ منه مماس الشئ من هذا
وشئ آخر مماسا الشئ من ذاك اذ لوماس احدهما بالكلية لكان عليه لاعلى الملتقى واما بيان
حقية اللزوم فبوجوه (١) ان نفرض الجزء على الملتقى وفيه مناقشة لاتخفى (٢) ان يتحرك من
جزء الى جزء فاتصافه بالحركة انما يكون عند كونه على الملتقى لاعلى الاول اذلم تبتدأ الحركة
ولاعلى الثانى اذقد انقطعت (٣) ان نفرض خطا من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت
الرابع جزء ثم نفرض مرور الفوقانى والتحتانى على الخط بحركة على السواء مع اتفاق فى الابتداء
اى تكون الحركتان على حد واحد من السرعة والبطء ويكون ابتدؤهما معا فبالضرورة
تتحاذيان على ملتقى الثانى والثالث اى حيث يكون الفوقانى فوق الملتقى والتحتانى تحته (٤) ان نفرض
خطا من خمسة اجزاء فوق الاول جزء وفوق الخامس جزء ثم اخذا معا فى حركة على السواء
الى حد الالتقاء فبالضرورة يكون ذلك فى وسط الخط اعنى الجزء الثالث فيكون هو على ملتقاهما
من تحت ولايخفى ان هذه البيانات انما تتم على من يجوز وجود الجوهر الفرد على الانفراد ثم حركته على
الاطلاق ثم حركته على الانحاء المخصوصة المؤدية الى المحال واما ماذكر فى بعض كتب المعتزلة من ان
الوجوه المذكورة انما تدل على الانقسام بالوهم ونحن نعنى بالجزء ما لاينقسم بالفعل فرجوع الى
مذهب ذيمقراطيس (قوله ومنها ٧) اى ومن طرق الاحتجاج على نفى الجزء الذى لايتجزأ
ما يبتنى على ان تفاوت الحركتين بالسرعة والبطء ليس لتخلل سكنات بين اجزاء الحركة البطيئة
اما لكونه مستحيلا فى نفسه بما ذكر عليه من الدليل واما لاستلزامه امرا معلوم الانتفاء قطعا
كتفكك اجزاء الجسم الذى فى غاية الاستحكام لحظة فلحظة ثم التئامها وكتخلف المعلول عن
العلة او تحققه بدونها حينا فحينا بيان ذلك انا نجد المتوافقين فى الاخذ والترك قد يتفاوتان فى المسافة
فيحكم بان الذى قطع مسافة اطول اسرع حركة والآخر ابطأ فلو كانت المسافة من اجزاء
لاتتجزأ فعند قطع السريع جزأ اما ان يقطع البطئ جزأ فيتساويان او اكثر فابعد او اقل
فينقسم الجزء فلم يبق الا ان يكون له فى خلال حركاته سكنات ولما كان هذا غير ممتنع عند
المتكلمين بل مقررا اعرضنا عنه الى مايكون تخلل السكنات فيه مستلزما لما هو معلوم الانتفاء
كتفكك اجزاء الجسم الذى هو مثل فى الشدة والاستحكام كالحجر او الذى لو تفككت اجزاؤه وتناثرت
كالفرجار او كان له شعور بذلك بل تبطل حيوته وحركته عند الاكثرين كالانسان او الذى ذهب
جمع من العقلاء الى امتناع تفككه كالفلك وكوجود العلة بدون المعلول فى حركة الشمس مع سكون
الظل ووجود المعلول بدون علته فى حركة الدلو الى المدمع سكون حبل الكلاب فيما اذا فرضنا
بئرا عمقها مائة ذراع مثلا وفى منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى
طرفه الآخر دلو ثم شددنا كلابا على طرف حبل آخر طوله خمسون ذراعا وارسلناه فى البئر بحيث
وقع الكلاب فى الحبل الاول على طرفه المشدود فى الخشبة ثم جررناه الى رأس البئر فيكون ابتداء
حركة الكلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا انتهاؤهما الى رأس البئر وقد قطع
الدلو مائة ذراع والكلاب خمسين مع ان حركة الكلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له سكنات
فى خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة (قال ومنها ٢) اى ومن تلك الطرق ما يبتنى

٧ ما يبتنى على ان ليس البطء لتخلل السكنات اما لاستحالته فى نفسه اولاداته الى ما هو ظاهر الانتفاء من تفكك المتصلات وانفكاك المتلازمات ويقرر ذلك فى صور احدها حركة طرفى الرحى الثانى حركة الفرجار ذى الشعب الثلث الثالث حركة عقب الانسان واطرافه حين يدور على نفسه الرابع حركة المنطقة والمدارات التى تقرب القطب الخامس حركة الشمس وظل الشجر السادس حركة الدلو المشدود على طرف حبل مشدود طرفه الاخر فى وسط البئر قد جعل فيه كلاب يمد به الحبل فالدلو تقطع مسافة البئر حين ما تقطع الكلاب نصفها متن

٢ ما يتعلق باصول هندسية مبنية على انتفاء الجزء وهى وجوه الاول كل خط يمكن تنصيفه ففى المركب من الاجزاء الوتر يلزم تجزى الوسطانى الثانى كل خط يمكن ان يعمل عليه مثلث متساوى الاضلاع ولايتصور فى المركب من جزئين الا بوقوع جزء على ملتقى الجزئين الثالث كل زاوية مستقيمة الخطين تنقسم لا الى نهاية الرابع اذا ثبت احد طرفى الخط المستقيم وادير حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة ثم اذا ادير نصفها على قطرها الثابت حصلت الكرة ووجود الجزء ينفيهما لانا لو فرضنا محيط الدائرة من اجزاء لاتتجزأ فاما ان يكون ظواهر الاجزاء كبواطنها فيلزم تساوى ظاهر المحيط وباطنه او اكثر فيلزم الانقسام او بين الظواهر فرج خلاء لايسع كل منها جزأ فيلزم الانقسام او يسع فيكون الظاهر ضعف الباطن ولان المدار الذى يلاصق المنطقة اما ان يكون

على اصول هندسية لاسبيل الى اثباتها الا على تقدير انتفاء الجزء كما يظهر للناظر فى البراهين المذكورة فى كتاب اقليدس ولهذا كانت وجوه هذا الطريق كثيرة جدا ولنذكر عدة منها الاول انه يمكن لنا ان نعمل على كل خط شيئا مثلثا متساوى الاضلاع ولايتصور ذلك فى الخط المركب من جزئين الا بان يقع جزء على ملتقى الجزئين وقد عرفت انه يوجب انقسام الثالثة الثانى ان كل زاوية فانه يمكن تنصيفها فيلزم تجزى الجزء الذى هو ملتقى خطى الزاوية الثالث ان كل خط فانه يمكن تنصيفه فى المركب من الاجزاء الوتر يلزم انقسام الجزء الذى فى الوسط وقد بين ذلك فى الهندسة بان يعمل على ذلك الخط مثلث متساوى الاضلاع ثم تنصف الزاوية التى يوترها ذلك الخط بخط واصل منها اليه فتكون على منتصفه وبين منتصف الزاوية بان يجعل خطاها متساويين ثم يوصل بين طرفيهما بخط يكون وترالها ويعمل عليه من الطرف الاخر مثلث متساوى الاضلاع ثم يخرج خط من زاوية المثلث الاول الى زاوية المثلث الثانى مارا بالخط الذى هو وترلهما فينتصف الزاوية وبين عمل المثلث المتساوى الاضلاع على الخط بان يرسم بعده دائرتان يكون كل من طرفى الخط مركز الواحدة منهما فيتقاطعان لامحالة فيخرج من المركزين خط الى نقطة تقاطع الدائرتين ليحصل مثلث متساوى الاضلاع لكونها انصاف اقطار الدائرتين المتساويتين هذا ولكن لاسبيل الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء على ماستعرفه الرابع ان كلا من الدائرة والكرة ممكن بل متحقق اما الدائرة فلانا نتخيل على السطح المستوى خطا مستقيما متناهيا نثبت احد طرفيه وندبره حول طرفه الثابت الى ان يعود الى وضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفى باطنه نقطة هى الطرف الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذى ادرناه ولانعنى بالدائرة الا ذلك السطح او الخط المحيط به واما الكرة فلانا اذا اثبتنا قطر الدائرة اعنى الخط الخارج من المركز الى المحيط فى الجهتين وادرنا نصف الدائرة على ذلك الخط الى ان يعود الى وضعه الاول حصل سطح مستدير محيط بجسم فى باطنه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية ولانعنى بالكرة الا ذلك الجسم المحاط او السطح المحيط ثم ان كلا من الدائرة والكرة ينافى كون الاجسام والخطوط والسطوح من اجزاء لا تتجزأ اما الدائرة فلانها لوكانت من اجزاء لاتتجزأ فاما ان تكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها اولا فعلى الاول اما ان تكون بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم الجزء اولا فيساوى فى المساحة باطن الدائرة اعنى المقعر ظاهرها اعنى المحدب وهو باطل بالضرورة وان شئت فبالبرهان وذلك انه يستلزم تساوى جميع الدوائر المحاطة بها حتى التى بقرب المركز وكذا جميع الدوائر المحيطة بها حتى المحيط بجميع الاجسام وبطلانه ضرورى واللزوم بين لان التقدير تساوى الظاهر والباطن من كل دائرة وباطن المحيط يساوى ظاهر المحاط بحكم الضرورة وبحكم ان بازاء كل جزء من المحيط جزأ من المحاط لانه لا اصغر من الجزء ولافرج بين ظواهر الاجزاء وعلى الثانى وهو ان تكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير الملاقى غير الملاقى وايضا فاينهما من الفرج ان لم يسع كل منها جزأ لزم انقسام الجزء وان وسعه لزم كون الظاهر ضعف الباطن والحس يكذبه واما الكرة فلانها لوكانت من اجزاء لاتتجزأ فالمدار الذى يلاصق المنطقة التى هى اعظم الدوائر المتوازية على الكرة اما ان يكون بازاء كل جزء من المنطقة جزء منه فيلزم تساويهما وهكذا جميع مايوازيهما حتى التى حول القطب وبطلانه ظاهر اواقل من جزء فيلزم انقسام الجزء اذا تقرر هذا فقد انتظم انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق اوكلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن الثانى باطل ولاخفاء

٦ بازاء كل جزء منها جزء منه فيتساويان اواقل فينقسم الجزء الخامس مربع وتر القائمة المجموع مربعى الضلعين المحيطين بها فاذا فرضنا كل ضلع عشرة اجزاء كان الوتر اكثر من اربعة عشر واقل من خمسة عشر لكونه جذر مائتين السادس خط من جزئين فوق احدهما جزء فههنا لك قائمة وترها فوق الاثنين ودون الثلثة والالزم كون وتر القائمة مساوية لكل من الضلعين او لمجموعهما السابع مربع من انضمام اربعة خطوط كل منها من اربعة اجزاء فالقطران كان منضم الاجزاء كان اربعة اجزاء مثل الضلع وهو محال وان كان مع فرج خلاء بقدر الجزء كانت سبعة اجزاء مثل الضلعين وهو ايضا محال اواقل فيلزم الانقسام متن

فى ان ماذكروا من حركة الخط ونصف الدائرة محض توهم لايفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولوسلم فانما يصح لولم يكن الخط والسطح من اجزاء لاتتجزأ اذ مع ذلك تمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتأديها الى المحال الخامس برهن اقليدس فى شكل العروس على ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة مساو لمربعى ضلعيها يعنى ان الحاصل من ضربه فى نفسه مثل مجموع الحاصل من ضرب كل من الضلعين فى نفسه فاذا فرضنا كلا من الضلعين عشرة مثلا كان مجموع مربعيهما مائتين فيكون الضلع الآخر اعنى وتر القائمة جذر المائتين وهو اكثر من اربعة عشر لان مجذورها مائة وستة وتسعون واقل من خمسة عشر لان مجذورها مائتان وخمسة وعشرون وكذا فى كل مالايكون لمجموع مربعى الضلعين جذر منطق السادس نفرض خطا من جزئين فنضع فوق احدهما جزأ فتحصل زاوية قائمة فوترها يجب ان يكون اقل من الثلثة واكثر من الاثنين لما بين اقليدس من ان وتر القائمة اقل من مجموع ضلعيها واكثر من كل منهما السابع نفرض مربعا من اربعة خطوط مستقيمة مضمومة بعضها الى البعض على غاية مايمكن كل منها من اربعة اجزاء فقطره خط يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثانى من الثانى والثالث من الثالث والرابع من الرابع فان كانت متلاقية كان القطر مساويا للضلع ويبطله شكل العروس وان كان بينها فرج ولاتكون الاثنا فامان يسع كل منها جزأ فيكون القطر كالضلعين سبعة اجزاء وهو باطل بالشكل الحمارى اواقل فينقسم الجزء وبما ذكرنا من استقامة الخطوط وتضامها على غاية مايمكن يظهر امتناع ان تقع الفرج فيما بين بعض الاجزاء دون البعض (قال ومنها ٦) اى من تلك الطرق مايبتنى على مقدمات هى بصدد المنع وهى وجوه الاول لوكان الجسم من اجزاء لاتتجزأ لكان الجزء ذاتياله متعقلا قبل تعقله بين الثبوت له غير مفتقر الى البيان ولامنكرا عند كثير من العقلاء ورد بان ذلك انما هو فى الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك فيشترط تعقل الماهية بحقيقتها واما الجزء الخارجى فقد يفتقر الى البيان كالهيولى والصورة عندكم وكذا العقلى اذا لم تتصور الماهية بحقيقتها كجوهرية النفس وتجردها الثانى لووجد الجزء لكان متناهيا ضرورة وكان متشكلا كرة اومضلعا لان المحيطة به اما حد واحد او اكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظاهر واما الكرة فلانه لابد عند انضمام الكرات من تخلل فرج يكون كل منها اقل من الكرة ورد بعد تسليم تشكل الجزء بان ذلك انما هو فى الاجسام الكرية دون الاجزاء الثالث لاشك ان كل جسم يصير ظله مثليه فى وقت ما وح يكون بالضرورة نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذى طوله اجزاء وتر يكون شفعا له نصف هو نصف ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء ورد بمنع الكلية وانما ذلك فيما يكون له نصف (قال ثم انهم ابطلوا ٨) يشير الى ابطال ماذهب اليه ذيمقراطيس وجمع من القدماء من ان مايشاهد من الاجسام المفردة كالماء مثلا ليست ببسايط على الاطلاق بل انما هى حاصلة من تماس بسايط صغار متشابهة الطبع فى غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل للوهمية فقط وبهذا وبتسميتها اجساما يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء وتقريره ان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ماجاز على الآخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لوامتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع ثم امكان الانفكاك نظرا الى الذات لاينافى امتناعه لعارض تشخص اوغيره من صور نوعية اوغاية صغر اوصلابة اوعدم آلة قطاعة اونحو ذلك فلا يرد اعتراض الامام بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهى امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها واما اعتراضه بمنع تساوى الاجسام فى الماهية فلابد فع بان مبنى الكلام على اعترافهم بكون

٦ مايبتنى على مقدمات لاسبيل الى اثباتها وهى وجوه الاول لوكان الجسم من الجزء لكان ذاتياله فيكون بين الثبوت ورد بان ذلك فى الاجزاء العقلية وبعد تعقل الماهية الثانى الجزء متناه فيكون متشكلا فان كان مضلعا انقسم وان كان كرة فعند الانضمام يبقى فرج اقل من الجزء ورد بان ذلك فى الاجسام الكرية الثالث اذا صار ظل الجسم مثليه كان نصف الظل ظل النصف ففى المركب من الاجزاء الوتر يلزم الانقسام ورد بان ذلك فيماله نصف متن

٨ كون الجسم من اجزاء تتجزأ وهما لافعلا بانها لما كانت متساوية فى الطبع بزعمهم جاز على كل ما جاز على الكل بحسب الذات وان امتنع بعارض تشخص اوغيره متن

تلك البسايط متساوية في الطبع لان مراده على ما صرح به في المباحث المشرقية هو انه لو ادعى مدع
انها مختلفة بالماهية وانه لا يوجد جزآن متحدان في الماهية لم يثبت ان كل جسم قابل للقسمة الانفكاكية
فلم يتم دليل اثبات الهيولى لكن لا خفاء في انه احتمال بعيد لان الكلام في الجسم المفرد الذي لا يعقل فيه
اختلاف طبيعة وعلى هذا ينبغي ان يحمل قول من قال ان القسمة بانواعها تحدث في المقسوم
ثنينية تساوي طباع كل واحد طباع المجموع على القسمة الواردة على الجسم المفرد والافتراق ده
واضح وفسر الطباع بمصدر الصفة الذاتية الاولية للشيء حركة او سكونا كان او غيرهما فيكون
اعم من الطبيعة وفسر انواع القسمة بما يكون بحسب الفك والقطع او بحسب الوهم والفرض
او بحسب اختلاف عرضين قارين اي ما هو الموضوع في نفسه كالسواد والبياض او غير قارين
اي ما هو له بالقياس الى الغير كالتماس والتحاذي وذلك لان الانقسام ان تأدى الى الافتراق فالاول والا
فان كان في مجرد الوهم فالثاني والا فالثالث وبما ذكرنا من اعتبار مجرد الوهم صار هذا قسما ثالثا
والا فهو من قبيل الانقسام الوهمي والفرضي بدليل قولهم ان الجزء ما لا ينقسم لا كسرا
ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين وذلك للقطع بان الجسم
الذي يتسخن بعضه او وقع الضوء على بعضه او لاقى بعضه جسما آخر لم يحصل فيه الانفصال
بالفعل وبحسب الخارج ولم يصر جسمين ثم اذا زال التسخن او الضوء او الملاقاة عاد جسما واحدا
ولو كان كذلك لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب موافاة المتحرك حدودا
ثم تعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما يقال ان القاطعون بان محل
البياض من الجسم غير محل السواد منه مسلم لكن باعتبار اختلاف العرضين لا بالنظر الى ذات الجسم
بحيث يعرض له انفصال وتميز في الخارج بل بالفرض العقلي ولهذا قال في الشفاء ومن الذي
بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك الاختصاص
مثل جسم تبيض لا كله فيفرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض زال امتيازه فما ذكر في شرح
الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضين انفصال في الخارج من غير تأد
الى الافتراق يحمل على انه لامر في الخارج وما ذكر في منطق الشفاء من انه انفصال بالفعل يحمل
على فعل الاذهان دون الاعيان (قال ثم احتج المشاؤن ٣) لما بطل كون الجسم متألفا من اجزاء
لا تتجزأ اصلا او تتجزأ وهما لا فعلا متناهية او غير متناهية يكون اتصاله باجتماعها وانفصاله
بافتراقها ثبت انه متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال نظرا الى ذاته على ما مر
وله امتداد جوهري تتبدل عليه المقادير المختلفة اعني الجسم التعليمي الذي هو من قبيل الكميات
كالشمعة التي تجعل تارة مدورا وتارة مكعبا وتارة صفحة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم
لا تعقل بدون تعقله بل تدرك في بادي النظر من الجسم غيره اعني الجوهر الذي له الامتدادات
العرضية الآخذة في الجهات فليس هو خارجا عن حقيقة الجسم بل عند افلاطون واشياعه
نفس الجسم ويقبل الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال في جزء آخر هو القابل
للانفصال لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال يمتنع ان يبقى مع الانفصال فلابد
من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة
بالتشخص وهو المسمى بالهيولى والجوهر الحال بالصورة الجسمية وتحقيق ذلك ان اول ما يدرك
من الجسم هوية امتدادية لا تنعدم بانعدام مقاديرها وحدوث آخر ولا تعقل حقيقة الجسم
دون تعقلها بل ربما لا يعقل في بادي النظر من الجسم سواها وهم يسمونها بالاتصال والمتصل
بمعنى الجوهر الذي شانه الاتصال ويعنون بالاتصال الذي هو شان ذلك الجوهر كونه بحيث
تفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة الآخذة في الجهات وان كان لفظ الاتصال يطلق على معان

٣ منهم على ثبوت الهيولى بانه لما لم يكن
اتصال الجسم باجتماع الاجزاء
وانفصاله بافتراقها بل كان في ذاته
متصلا قابلا للانفصال وله امتداد
جوهري يتبدل عليه الامتدادات
العرضية كما في الشمعة وهو المسمى
بالصورة ويمتنع ان يكون هو القابل
للانفصال لانه لا يبقى معه بل لابد معه
من قابل للاتصال والانفصال يبقى
معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية
المختلفة بالتشخص وهو المسمى
بالهيولى وتحقيقه ان اول ما يدرك
من جوهرية الجسم هوية امتدادية
لا تنتفي بتبدل المقادير ولا تعقل الجسم
دونها يسمونه اتصالا بل متصلا
بمعنى الجوهر الذي من شانه الاتصال
بمعنى كونه بحيث يعرض فيه الابعاد
ولا خفاء في انها بعينها لا تبقى
مع الانفصال بل تزول الى هويتين
اتصاليتين مع بقاء امر في الحالين
هو القابل بالذات الاتصال
والانفصال للفرق الضروري بين
ان ينعدم جسم بالكلية ويحدث
جسمان او بالعكس وبين ان ينفصل
الى جسمين او بالعكس كما ء الجرة
يجعل في الكيزان وعكسه ولا يمتنع
توارد المتقابلين عليه لكونه في نفسه
امتدادا محضا يصير واحدا بوحدة
الصورة ومتعددا بتعددها مع بقائها
في الحالين وعلى هذا يندفع اشكالات
الاول ان كون الاتصال جوهرا وجزأ
من الجسم ضروري البطلان بل
الاتصال والانفصال عرضيان
يتعاقبان على الجسم وبالتحقيق
عبارتان عن وحدته وكثرته الثاني
ان لا معنى للانفصال الا انعدام هوية
اتصالية الى هويتين فلا حاجة
الى قابل باق الثالث لو افتقر قبول
الانفصال الى مادة لتسلسلت المواد
الرابع ان الزائل عند الانفصال
ان كان هو الاتصال الجوهري الذاتي
فقد انعدم الجسم فلم يكن قابلا

اخر عرضية اضافية ككون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر وككون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر كضلعي الزاوية او غير اضافية ككون الشئ بحيث اذا فرض انقسامه حدث حد مشترك هو بذاته لاحد قسميه ونهاية للآخر كالسطح لقسمي الجسم والخط لقسمي السطح والنقطة لقسمي الخط والمتصل بهذا المعنى فصل الكم يميزاحد نوعيه وهو المقدار عن الآخر وهو العدد ويقع على الجسم التعليمي لانه ذو اتصال بهذا المعنى وعلى الصورة الجسمية لانها ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمي وعلى الجسم الطبيعي بمعنى الصورة الجسمية ثم لاخفاء في ان تلك الهوية الاتصالية لاتبقى نفسها عند طريان الانفصال بل تنعدم ويحدث هويتان اخريان مع القطع بانه يبقى في حالتي الاتصال والانفصال امر واحد وهو القابل لهما بالذات للفرق الضروري بين ان ينعدم جسم بكليته ويحدث جسمان آخران او ينعدم جسمان ويحدث جسم ثالث وبين ان ينفصل جسم فيصير جسمين او يتصل جسمان فيصير جسما واحدا كما الجرة يجعل في كيزان او ما الكيزان يجعل في جرة فذلك ان الامر الباقي في الحالين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه بواحد ومتصل ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولا كثير ومنفصل ليمتنع طريان الاتصال عليه بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكثرته بطريان الانفصال عليه فان قلت الهوية الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهري مما انكره المتكلمون وكثير من الفلاسفة فكيف يصح دعوى كونها اول مايدرك من جوهرية الجسم وانما ذلك هو المقادير والامتدادات العرضية قلنا لانزاع في ثبوت جوهر شانه الامتداد والاتصال وفي كونه مدركا بالحس ولو بواسطة مايقوم به من الاعراض وانما النزاع في انه هل هو في نفس الامر متصل واحد كما هو عند الحس ام لا وعلى الاول هل هو تمام الجسم ام لا بل يفتقر الى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال واما الامتدادات العرضية اعني المقادير فهي التي انكرها المتكلمون وكثير من الفلاسفة اعني القائلين بانها امور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات فالسطح للجسم والخط للسطح والنقطة للخط وفيما ذكرنا من التقرير دفع لعمدة اشكالات تورد في هذا المقام الاول ان كون الاتصال جوهرا او جزأ من الجسم ظاهر البطلان اذ لايعقل منه الا مايقابل الانفصال وهما عرضان يتعاقبان على الجسم اذ تحققتهما كانا عائدين الى وحدته وكثرته وجوابه انا لانعني بالاتصال هذا المعنى بل الجوهر الذي شانه الاتصال والامتداد العرضي وكونه ظاهر الآنية للجسم موقوفا تعقل حقيقة الجسم على تعقله مما لم يشك فيه عاقل ولم ينكره احد الا ما نسب الى البعض من كون الجسم محض الاعراض على انه ايضا قائل بانها عند الاجتماع تصير جوهرا قائما بنفسه وانما النزاع في كونه واحدا في نفس الامر لامتحصلا من اجتماع الاجزاء وفي كونه جزأ من الجسم لاتمام حقيقته فهذا هو الذي يثبت بالبرهان لايقال فاذكره لايفيد كونه جزأ لجواز ان تكون تلك الهوية الاتصالية الجوهرية التي يجعلونها صورة حالة في مادة نفس الجسم من غير حلول في جزء آخر ويكون قبول الانفصال بان ينعدم ويحدث هويتان اتصاليتان اخريان كيف وقد جعلتموها جوهرا قابلا للابعاد ومتحيزة بالذات فيكون قيامها بنفسها لا بغيرها لانا نقول ضرورة التفرقة بين انعدام جسم بالكلية وحدوث جسمين وبين زوال الهوية الاتصالية الى هويتين هي التي شهدت بوجود جزء اخر باق في الحالين ثم انهم لم يجعلوا الصورة قائمة بنفسها في جوهريتها بل حالة فيه وقد سبق ان الحال في الشئ اعم من القائم به لكن الشان في لزوم كون ذلك الامر الباقي محلا للجوهر الذي سموه الصورة الجسمية وعبروا عنها بالهوية الاتصالية وفي تصور حلول الجوهر في الشئ مع امتناع قيامه به فان قيل نسبة المقبول الى القابل اختصاص الناعت وهو معنى الحلول قلنا الكلام في كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر الذي شانه الاتصال مقبولا وانما يظهر

ءاو العرضي فلم يقدر المطلوب الخامس ان الجسم اذا انفصل الى جسمين فان كانت مادة هذا مادة ذاك كان الواحد بالشخص موجودا في حيزين موصوفا بجسميتين وان كانت غيرها فعند الاتصال ان كانتا موجودتين لم يكن الجسم متصلا بالذات بل من اجزاء بالفعل والاكان الانفصال اعداما للجسم بالكلية لابمجرد الصورة الاتصالية مثن

ثالث في الاتصال العرضي المقابل للانفصال الثاني ان الانفصال انما يفتقر الى محل باق لو كان وجوديا وهو ممنوع بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والجواب انه ليس عدم الاتصال مطلقا بل عما من شانه الاتصال وهو المعنى بالقابل الباقي بل هو عدم اتصال الى اتصالين اي زوال هوية اتصالية وحدوث هويتين اتصاليتين فلابد من امر قابل للاتصال تارة وللاتصالين اخرى الثالث لو كان قبول الانفصال محوجا الى المادة لاحتاجت المادة الى مادة اخرى لا الى نهاية ضرورة قبولها الانفصال وجوابه ان المحوج هو قبول الانفصال فيما يكون متصلا بذاته كالصورة والجسم وليست الهيولى كذلك وتحقيقه ان ما يكون متصلا في ذاته ينعدم عند ورود الانفصال فيفتقر الى امر لا يكون متصلا في ذاته ولا منفصلا بل يتوارد عليه الاتصال والانفصال وهو هو بعينه في الحالين يصير واحدا متصلا بعروض الوحدة والاتصال ومتعددا منفصلا بعروض الكثرة والانفصال من غير افتقار الى امر اخر الرابع ان كون الاتصال جزأ من الجسم ينافي كون الجسم قابلا للاتصال والانفصال لان الاول يستلزم انعدام الجسم عند زوال الاتصال والثاني يستلزم بقاءه عنده ضرورة اجتماع القابل مع المقبول فحينئذ يتوجه ان يقال لو كان الاتصال جزأ لم يكن الجسم قابلا للانفصال وقد قلتم ببطلان اللازم او يقال لو كان الجسم قابلا لم يكن الاتصال جزأ وقد قلتم بحقية الملزوم وهكذا في الجانب الاخر لا يقال الاتصال يطلق بالاشتراك على امتداد جوهري هو الجزء وليس بزائل عن الجسم بل ينعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضي هو الزائل عن الجسم وليس بجزء له بل كيفية عارضة لانا نقول الاتصال الذي يزول بطريان الانفصال ان كان هو الاول لم يكن القابل للانفصال هو الجسم لانعدامه حينئذ فيبطل قولكم في اثبات الهيولى ان الجسم قابل للاتصال والانفصال وان كان هو الثاني لم ينعدم الجسم بانعدامه فلم يمتنع كونه قابلا للانفصال بذاته من غير افتقار الى الهيولى لا يقال الامتداد العرضي من لوازم الجسمية فزواله بزوالها لانا نقول الزائل امتداد مخصوص وليس بلازم واللازم امتداد ما وليس بزائل كما في الشمعة من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية بعينها لا يقال فكذلك الامتداد الجوهري لانا نقول هذا لا يضر بالمقصود بل يفيده لان ما يزول عنه خصوص امتداد جوهري ويطرأ آخر ان هو المعنى بالهيولى ولذا قالوا كما تتبدل المقادير على جوهر باق هو الصورة تتبدل الصور على جوهر باق هو المادة بل الجواب ان ليس معنى قبول الجسم للانفصال انه بعينه ومع بقائه بجميع اجزائه يقبله بل ان فيه جزأ باقيا بعينه هو القابل بالحقيقة له والاتصال الذي يقابله اما عدم الزوال بالكلية فلضرورة التفرقة بين انعدام ماء الجرة بالمرة وبين انفصاله الى مياه جرة واما عدم البقاء بتمام الماهية واقتصار الزوال على الهوية فلانعدام الجزء الذي هو الاتصال هذا والاتصافي ان انفصال الماء الى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر وان الباقي في الحالين هو الماء بحقيقته وان تبدل في هويته لا جزء منها هو الهيولى الخامس ان الجسم الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان تكون مادة هذا هي مادة ذاك بعينها وهو مع كونه ضروري البطلان يستلزم ان يكون الواحد بالشخص في حيزين ومتصفا بجسميتين واما غيرها وحينئذ اما ان تكون المادتان قد كانتا موجودتين عند الاتصال فيشتمل الجسم على اجزاء بالفعل بل يكون له مواد غير متناهية بحسب قبول الانقسام بل يتألف من اجسام لا تتناهى ضرورة ان كل مادة تستدعي صورة على حدة او غير موجودتين فيلزم ان يكون انفصال الجسم انعداما له بالكلية لا بمجرد صورته الاتصالية وهو مع بطلانه يبطل مقصود الاستدلال اعني بقاء امر قابل للاتصال والانفصال وجوابه ان المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة الواحدة لوحدة الاتصال

والآن بصفة التعدد لتعدده ولايلزم من تعددها بعد الوحدة انعدامها وافتقارها الى مادة اخرى لماسبق من انها استعداد محض ليس بمتصل واحد فى نفسه كما ليس بمتعدد وانمايفرض لهذلك تبعا للصورة فناط هذا الاشكال وان اطنب فيه الامام الرازى راجع الى الثالث وههنا اشكال اخر وهو ان المطلوب ثبوت المادة لكل جسم وهذا الدليل لايتم فى الجسم الذى يمتنع عليه الانفصال الانفكاكى كالفلك اذ قبول الانقسام الوهمى لايستدعى قابلا فى الخارج وسيجئ جوابه فى فروع الهيولى (قال وذهب الاشراقيون ٩) هم قوم من الفلاسفة يؤثرون طريق افلاطون ومالهم من الكشف والعيان على طريقة ارسطو ومالهم من البحث والبرهان ذهبوا الى ان الجسم متصل واحد فى نفسه كما هو عند الحس لاتركيب فيه اصلا لامن اجزاء لاتتجزأ ولامن الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهرى لايتغير فى ذاته بتبدل المقادير العرضية عليه اعنى ماوجد بحسب ذهاب جوانب الجسم فى الجهات ويسمى طولا وعرضا وعمقا مثلا المقدار الذى هو الشمعة لايتغير عن ذلك القدر بتغير الاشكال وانمايتغيرذهاب آحاد المقادير فى الجهات فيزيد الطول على ماكان وينقص العرض او بالعكس وكذا العمق وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى اعنى المقدار الجوهرى بل بالمعنى الذى يعتبر بين المقدارين فلا يمتنع قبوله اياه مع بقائه بذاته ومنشأ الغلط اطلاق لفظ الاتصال على المعنيين والاجسام المشاركة فى الجسمية انما تختلف فى المقادير المخصوصة التى هى بازاء الجسميات المخصوصة لا فى المقدار المطلق الذى بازاء الجسم المطلق ثم الجسم من حيث قبوله للهيئات المتبدلة عليه ومن حيث حصول الانواع المختلفة منه يسمى هيولى كما تسمى تلك الهيئات من حيث تواردها عليه صورا واعترضوا على الحجة المذكورة التى هى العمدة فى اثبات الهيولى بوجوه الاول ان اريد بالاتصال الامتداد وانه اتصال الجوهر الممتد فى الجهات القابل للابعاد فلانسلم انه غير الجسم بالامتداد والاتصال وان اريد مايفهمه العقلاء من هذين اللفظين فلا نسلم انه جوهر بل عرض ودعوى كونه جزأ من حقيقة الجسم واول مايدرك من جوهريته غير مسموعة والتمسك بان فى الشمعة امتدادا باقيا مع تبدل المقادير عليه ضعيف لان ذلك هو مطلق الامتداد الباقى بتعاقب خصوصياته من غير ثبوت امر سوى الخصوصيات كما يقطع ببقاء الشكل عند تبدل الاشكال مع القطع بانه عارض وبالجملة فلانسلم ان فيها امتدادا معينا ثابتا لايتغير اصلا فان قيل نعنى به ذلك الامر الذى لم ينعدم عند تبدل الاشكال والمقادير وانعدم عند انفصال الشمعة الى الشمعتين قلنا هو مايقابل الانفصال من اتصال الاجزاء المفروضة بعضها بالبعض وهو عرض والباقى هو الجسم نفسه وحاصل الكلام انا لانسلم ان الاتصال والامتداد بالمعنى الذى يقابل الانفصال ويزول بطريانه جوهر وجزء من الجسم بل لايعقل منه الا امر لاقوام له بنفسه ولاغنى له عن الموضوع فلا يكون الاعرضا غايته انه لازم للجسم فعند زواله الى اتصالين يصير الجسم جسمين حتى لو امكن زواله لا الى اتصالين انعدم الجسم بالكلية واما بمعنى الامر الذى شانه الامتداد فى الجهات وصحة فرض الابعاد فلانسلم انه غير الجسم كيف ولايعقل منه الا امر قائم بنفسه متحيز بذاته مستغن فى قوامه عن المحل والتعبير عنه بالهوية الاتصالية والمتصل بالذات ونحو ذلك من العبارات لايفيد الثانى ان الامتداد طبيعة واحدة فيمتنع كون بعض افراده واصنافه جوهرا والبعض عرضا وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك فلانسلم ان فى التحيز جوهرا غير نفس الجسم الثالث انه لو كان فى الجسم امتدادان احدهما جوهرى والاخر عرضى فان فضل احدهما على الآخر وقع القدر الذى به التفاضل لافى مادة وهو محال اذ لاعرض بدون الموضوع ولاصورة بدون الهيولى وبالجملة لاحال بدون المحل وان لم يفضل بل تساويا فى جميع الاقطار ارتفع الامتياز والاثنينية لان امتياز افراد الطبيعة الواحدة الحالة انما يكون بحسب

٩ الى ان الجسم واحد فى ذاته لاتركيب فيه اصلا وانما الهيولى اسم له من حيث تبدل الهيئات عليه وتحصل الانواع منه وزعموا ان الاتصال بالمعنى الذى يقابل الانفصال ويزول بطريانه عرض وبمعنى الامر الذى شانه قبول الابعاد والامتداد فى الجهات قائم بنفسه متحيز بذاته هو الجسم ليس الا وما يتوهم من الامتداد الباقى عند تبدل ابعاد الشمعة انما هو نفس المقدار المستحفظة بتعاقب الخصوصيات وكيف يتصور اختلاف طبيعة الامتداد بالجوهرية والعرضية على انه لو كان هناك امتدادان جوهرى وعرضى فاما ان يتفاوتا فيكون البعض من احد الامتدادين لافى مادة او يستويا فيرتفع الامتياز
متن

المحل وهذا مدفوع بانهما متميزان بالحقيقة مع ان محل العرضى هو الجوهرى او الجسم ومحل
الجوهرى هو المادة وان اريد عدم الامتياز فى الحس فلا ضير (قال وقد يستدل ٩) اشارة الى معارضة
اوردها الامام تقريره انه لو وجدت الهيولى فاما ان تكون متحيزة اولا وكلاهما محال اما الثانى
فلامتناع حلول الجسمية المختصة بالحيز والجهة فيما ليس بمتحيز اصلا ولهذا لا يقع شك فى امتناع
كون بعض المجردات محلا للاجسام واما الاول فلان تحيزها اما ان يكون بطريق الاستقلال
او التبعية ويلزم على الاول ان تكون هى والجسمية مثلين لاشتراكهما فى اخص صفات النفس
اعنى التحيز بالذات فيمتنع ان يجتمعا لاستحالة اجتماع المثلين وان يختص احدهما بالمحلية والاخرى
بالحالية لان حكم الامثال واحد وان تختص الجسمية بالافتقار الى المادة بل يجب اما استغناؤهما
فلا تكون الجسمية حالة فى مادة او افتقارهما فيكون للمادة مادة ويتسلسل ويلزم على الثانى ان تكون
المادة صفة الجسمية حالة فيها دون العكس لان معنى الحلول التبعية فى التحيز ولانه لو جاز العكس
لجاز ان يقال الجسم صفة للون حال فيه والجواب ان عدم كون تحيزها بالاستقلال لا يستلزم
وصفيتها وحلولها لجواز ان يكون ذلك باعتبار ان حلول الجسمية فيها شرط لتحيزها ولا نسلم
ان كل ما يكون تحيزه مشروطا بشئ كان هو وصفا لذلك الشئ حالا فيه بل ربما يكون بالعكس على
ان لاشتراك فى التحيز بالاستقلال لا يستلزم تماثلهما اذ لا نسلم ان ذلك اخص صفات النفس
ولو سلم فالتماثل انما يتساويان فى لوازم الماهية لا فى كل لازم لجواز ان يكون عائدا الى العوارض
(قال المبحث الرابع فى تفاريع المذاهب ٨) من فروع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة
اختلافهم فى ان الجوهر الفرد هل يقبل الحيوة والاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة
والارادة فجوزه الاشعرى وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره المتأخرون منهم وهى مسئلة كون
الحيوة مشروطة بالبنية وقد مرت ومنها اختلافهم فى انه هل يمكن وقوع جزء على متصل
الجزئين فانكره الاشعرى لاستلزامه الانقسام وجوزه ابوهاشم والقاضى عبد الجبار ومنها
اختلافهم فى انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعرى وجوزه امام
الحرمين وقد سبق بيانهما ومنها اختلافهم فى ان الجوهر الفرد هل له شكل فانكره الاشعرى
واثبته اكثر المعتزلة كذا ذكره الامام ونقل الامدى اتفاق الكل على نفيه لا قتضائه محيطا ومحاطا فينقسم
وانما الخلاف فى انه هل يشبه شيئا من الاشكال فقال القاضى لا وقال غيره نعم ثم اختلفوا فقيل يشبه الكرة
لان فى المضلع اختلاف جوانب وقيل المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة وقيل المربع لانه الذى يمكن
تركب الجسم منه بلا فرج وهذا قول الاكثرين قال الامام والحق انهم شبهوه بالمكعب لانهم اثبتوا له
جوانب ستة وزعموا انه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة وانما يكون ذلك فى المكعب وقد
يستدل على وجوب الشكل له بانه متناه ضرورة فتكون له نهاية وحد يحيط به اما واحد فيكون كرة او اكثر
فيكون مضلعا ويجاب بانه ان اريد بكونه متناهيا انه لا يمتد الى غير نهاية فنعم ولا يلزم احاطة حد به
مغاير للمحاط وان اريد انه يحيط به نهاية وينتهى الى جزء لا جزء وراءه فممنوع بل هو نفس النهاية
اعنى الجزء الذى اليه ينتهى ومنها انهم اتفقوا على انه لا حظ له من الطول والعرض بمعنى انه لا يتصف
بشئ من ذلك والا لكان منقسما ضرورة وانكار ذلك على ما نسب الى ابى الحسين الصالحى
من قدماء المعتزلة جهالة والمحكى فى كلام المعتزلة عن الصالحى انه كان يقول الجزء الذى لا يتجزأ
جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق وليس بذى نصف وان الجسم ما احتمل الاعراض ونقل الامدى
اتفاق الكل على ان للجزء حظا من المساحة وحمله على انه حجما على ما فى المواقف لا يزيل
الاشتباه ولزوم قبول الانقسام بل ربما كان ذلك فى الحجم اظهر لانه اسم لماله امتداد ومقدار ما
بحيث اذا كان ذلك فى الجهات كان جسما وان اريد ان له مدخلا فى الجسمية والمساحة بحيث

٩ على نفى الهيولى بانها ان لم تتحيز لم تصلح محلا لماله اختصاص بالحيز وان تحيزت فاما بالاستقلال فكان مثل الجسمية فلم يجامعها ولم يكن بالمحلية اولى ولزم استغناء الجسمية عن المادة او تسلسل المواد واما بالتبعية فكانت صفة للجسمية حالة فيها ويجاب بان عدم الاستقلال لا يلزم ان يكون بحلولها بل قد يكون بالحلول فيها على ان الاشتراك فى اللازم لا يوجب التماثل متن

٨ اما القائلون بالجزء فقد اختلفوا فى انه هل يقبل الحيوة والاعراض المشروطة بها وفى انه هل يمكن وقوع الجزء على متصل الجزئين وفى انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة وفى انه هل له شكل واختلف المثبتون فقيل شبه الكرة وقيل المثلث وقيل المربع اى المكعب ليمكن كونه محفوفا بجواهر ستة واتفقوا على انه لا حظ له فى الطول والعرض الا ما نسب الى الصالحى وابن الراوندى اما ما نقل من الاتفاق على ان له حظا من المساحة فمعنى انها اسم للتحيز والجرم الموجب للتكاثف بانضمام الامثال على ان المنقول عن الجبائى خلافه متن

يزيد ذلك بزيادة الاجزاء فكذا فى الطول والعرض والمذكور فى كلام المعتزلة ان له حظا من المساحة ومن الطول عند ابن الراوندى واتفق ابو على وابو هاشم على ان لاحظ له من الطول لان مرجعه الى التأليف الذى تذهب به الاجزاء فى جهة مخصوصة ثم اختلفا فذهب ابو على الى ان لاحظ له من المساحة لانها ايضا باعتبار التأليف وذهب ابو هاشم الى ان له حظا من المساحة لانها اسم لتحيز الجوهر وجرمه الموجب لتكاثفه عند انضمام امثاله اليه ومنها اختلافهم فى ان الجوهر الواحد هل يوصف بالجهات وفى انه هل يجوز ان يرى وفى انه هل يجوز ان يصير بثقل الجبل وفى انه كم يجوز ان يلقاه من الجواهر وفى انه هل يجوز ان يخلقه الله تعالى على الانفراد وفى انه هل يجوز ان تحله الحركة والسكون على البدل وفى انه هل يجوز ان تحله اعراض كثيرة وتفاصيل ذلك مذكورة فى المطولات ونحن لا نبالى ان ينسب كتابنا الى القصور باعوازه لما لا طائل فيه ونسأل الله سبحانه ان اجتهد فى نفض ذلك الغبار عن الكلام شكر مساعيه (قال واما القائلون ٣) ذكر الامام ان القائلين بكون الجسم من اجزاء صغار قابلة للانقسام الوهمى دون الفعلى اختلفوا فى اشكالها فذهب الاكثرون الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول بالخلاء وقيل مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع من الاشكال فللنار ذو اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذو ثمانى قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثنى عشر قاعدة مخمسات وذكر فى الشفاء انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها الانواع الخمسة (قال ثم المشهور من الطائفتين ٩) اى القائلين بكون الجسم من اجزاء لا تنقسم اصلا والقائلين بانها تنقسم وهما لا فعلا انها متماثلة اى جوهرها واحد بالطبع فى جميع الاجسام فاختلاف الاجسام انما يكون بحسب الاعراض دون الماهيات واختلاف الاعراض مستند عند المتكلمين الى الفاعل المختار وعند الآخرين الى اختلاف اشكال الاجزاء على ما صرح به فى الشفاء وهل يلزم ان يكون بعض تلك الاعراض داخلا فى حقيقة الجسم فتكون عوارض للاجزاء وذاتيات للاجسام فيتحقق اختلافها بحسب الماهية فيه كلام سيجئ ان شاء الله (قال واما القائلون ٦) ذكر من فروع القول بتركب الجسم من الهيولى والصورة خمسة الاول ثبوت ذلك لكل جسم وان لم يكن قابلا للانفصال الانفكاكى كالفلكيات وذلك لان الجسمية اعنى الامتداد الجوهرى طبيعة نوعية اذ لا تختلف حيث تختلف الا بالعوارض والمشخصات دون الفصول وقد ثبت انها فيما يقبل الانفصال الانفكاكى مفتقرة الى المادة نظرا الى ذاتها الاتصالية من غير اعتبار بالمشخصات والاسباب الخارجة فكذا فيما لا يقبله لان لازم الماهية لا يختلف ولا يتخلف وتحقيق ذلك ما ذكر فى الشفاء ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى تكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهى امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية فى الخارج موجودة والطبيعة الفلكية موجودة اخرى وقد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى فى الخارج بخلاف المقدار الذى هو ليس فى نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليست المقدارية موجودة والخطية موجودة اخرى بل الخطية نفسها هى المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شئ يفرض بشئ متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا مقدار فقط بل لابد من فصول حتى يوجد ذاتا متقررة اما خطا او سطحا فان قيل لا خفاء ولا خلاف فى ان الجسم جنس تحته انواع بل اجناس وانما الكلام فى انه جنس عال او فوقه جنس الجوهر فكيف يصح القول بان الجسمية طبيعة نوعية ثم اى حاجة الى ذلك فى اثبات المطلوب ومعلوم ان لوازم الطبيعة الجنسية ايضا لا تختلف ولا تتخلف قلنا فرق بين الجسم الذى يؤخذ امرا مبهما لا يتحصل الا بما ينضاف اليه من الفصول وبين الجسمية

---

٣ بالاجزاء القابلة الانقسام الوهمى دون العقلى وقد اختلفوا فى اشكالها فقيل كرات وقيل مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل مختلفات. متن

٩ ان طبيعة الاجزاء واحدة فى جميع الاجسام فيكون اختلافها بحسب الاعراض ويستند اختلاف الاعراض عندنا الى قدرة المختار وعندهم الى اختلاف الاشكال فلا حاجة الى جعل بعض الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم متن

٦ بالهيولى والصورة فقد اتفقوا على فروع الاول عموم الهيولى لكل جسم وان لم يقبل الانفكاك كالفلكيات لان الجسمية طبيعة نوعية فلا يختلف فى اللوازم وتحقيقه انه قد ثبت لزوم المادة للجسمية مع قطع النظر عن تشخصاتها والاسباب المنفصلة عنها ثم انها ليست طبيعة عرضية او جنسية يقع على معروضات او ماهيات مختلفة اللوازم كالوجود والحيوانية بل نوعية لكونه امرا متحصلا بنفسه اذ لا يختلف الا بما يلحقه من حرارة وبرودة وما يقارنه من طبيعة فلكية او عنصرية ونحو ذلك مما هو خارج عنها متميزة بحسب الوجود ولهذا لم يكن الجواب عن الكل والبعض الا جوهرا متصل الذات وهذا لا ينافى كون الجسم جنسا يؤخذ مبهما لا يتحصل الا بما ينضاف اليه من الفصول وقد يقرر بان كل جسم يقبل الانفكاك فى ذاته وان امتنع لعارض وبان الانفصال فى الوهم كاف فى ثبوت المادة متن

المتصلة في الخارج بحكم الحس واحتيج الى بيان نوعيتها ليعلم ان احتياجها الى المادة كما انه
ليس من جهة تشخصها اعني كونها هذه الجسمية او تلك المتخصص بالبعض دون البعض
كذلك ليس من جهة فصول بعض الاقسام او ماهياتها بان تكون الجسمية طبيعة جنسية
تحتها جسميات مختلفة الحقايق بالفصول ممكنة الافتراق في اللوازم كالحيوانية او عرضا عاما
لجسميات كذلك كالوجود نعم يرد بعد تسليم ماذكر في بيان نوعيتها انه لم لا يجوز ان يكون ذلك
من جهة بعض العوارض كقبول الانفصال الانفكاكي فلا يجري فيما لا يقبله كالفلكيات وقد اشير
في الاشارات الى الجواب بان قبول الجسمية للانفصال مع امتناع بقائها معه معرف لاحتياجها
في ذاتها الى المادة فيفتقر اليها حيث كانت بمعنى انه ليس علة الاحتياج ليختص الاحتياج
بما يقبل الانفصال بل علة للتصديق بالاحتياج الذاتي فيعم ولا خفاء في توجه المنع وقد تقرر
عموم الهيولى للاجسام بان كل جسم فهو بالنظر الى ذاته وامتداده ومقداره قابل للانفصال
الانفكاكي وان امتنع ذلك لامر زائد لازم كالصورة الفلكية او غير لازم كصلابة الحجر والصلابة
وفي شرح الاشارات ما يشعر بان قبول الانفصال الوهمي كاف في اثبات المادة لانتفاء الاتصال
مع الانفصال فلا بد من قابل باق واعترض بان الانفصال الوهمي انما ينفي الاتصال في الوهم
دون الخارج فلا يلزم وجود الهيولى في الخارج على ما هو المطلوب واجيب بان معنى امكان
الانفصال الوهمي هو ان يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم بان فيه شيئا غير شئ وجزأ
دون جزء لا من الاحكام الكاذبة الوهمية بل الصادقة المبنية على امكان جزء غير جزء في نفس
الامر وهو معنى الانفصال الخارجي وحاصله ان القسمة الوهمية وان لم تستلزم الانفكاكية لكن
قبولها يستلزم قبولها وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الامر (قال الثاني ٣) من فروع القول
بالهيولى انها تمتنع ان توجد مجردة عن الصورة لانها حينئذ اما ان تكون ذات وضع اولا
والمراد بالوضع ههنا كون الشئ بحيث يمكن ان يشار اليه بانه ههنا او هنالك فان كانت ذات
وضع كان جسما لكونه جوهرا متحيزا قابلا للانقسام في الجهات لما علم في بحث نفي الجزء من انه
يمتنع ان يوجد جوهر متحيز لا ينقسم اصلا بمنزلة النقطة او ينقسم في جهة دون جهة بمنزلة
الخط او السطح وانما لم يقل كان جسما او حالا في جسم كالاعراض والصور لان الكلام في جوهر
قابل للصور وان لم تكن ذات وضع ولا محالة تصير محلا للصورة في الجملة فعند حلول الصورة
اما ان تكون في جميع الاحياز او لا تكون في حيز اصلا وكلاهما باطل بالضرورة او تكون في بعض
الاحياز وهو تخصيص بلا مخصص لان نسبة الصورة الجسمية الى جميع الاحياز على السوية
فان قيل لعل معها صورة نوعية تقتضي الاختصاص قلنا فننقل الكلام الى خصوصية ذلك
المظهر اعني الصورة النوعية دون سائر المظاهر ثم تعيين هذا الحيز من بين الاحياز التي هي
اجزاء حيز كلية ذلك النوع ولا يرد النقض بهذا الجزء من الارض مثلا حيث يختص بهذا الجزء
من حيز الارض لجواز ان يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع بهذا الحيز
كما اذا صار جزء من الهواء ماء ثم ارضا فانه ينزل على استقامة الى ان يقع في حيز من الماء ثم الارض
وسيجئ لهذا زيادة بيان وكذا الكلام في وجه اختصاص المادة بما لها من الصورة النوعية على
ما نفصله في الفرع الخامس فلا يرد النقض به نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان تكون للهيولى
المجردة اوصاف واحوال غير الصور والاوضاع تفيدها الاختصاص عند التجسم ببعض الاوضاع
والاحياز على التعيين واما الرفع باسناد الاختصاص الى القادر المختار على ما ذكره الامام فلا
يتأتى على اصول القائلين بالهيولى (قال الثالث امتناع الصورة بدون الهيولى ٩) والهم في بيان
ذلك وجوه اخصرها انها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية في ذاتها عن المحل فيمتنع حلولها

٣ امتناع الهيولى بدون الصورة لانها ان كانت مشارا اليها كانت جسما لامتناع الجوهر الفرد والا فعند حصول الصورة تكون في بعض الاحياز ضرورة وهو تخصيص بلا مخصص ورد بمنع انحصار المخصص في الصورة منه

٩ لانها لو قامت بذاتها استغنت عن المحل فلم تحل فيه ورد بانه يجوز ان لا يكون التجرد ولا الحلول لذاتها منه

فبدلان ما بالذات لا يزول وانها تستلزم قبول الانقسام الوهمي المستلزم لقبول الانقسام الانفكاكي المستلزم للمادة ورد الاول بانه يجوز ان لا تقتضي ذاتها التجرد عن المادة ولا الحلول فيها بل كل منهما يكون لامر من خارج والثاني بمنع استلزام قبول الانقسام الوهمي للانفكاكي وقد مر الكلام فيه واشهرها ان الصورة الجسمية مستلزمة للشكل وهو مستلزم للمادة اما الاول فلما سيجيء من تناهي الامتدادات ولا نعني بالشكل الا الهيئة لاحاطة نهاية او نهايات واما الثاني فلان حصول الشكل لو لم يكن بمشاركة من المادة لم يكن لها دخل في ذلك فاما ان تكون بمجرد الطبيعة الامتدادية فيلزم تساوي الاجسام في الاشكال او بحسب فاعل من خارج فيتوقف اختلاف المقادير والاشكال على اتصال وانفصال وعلى قبول وانفعال وقد سبق ان ذلك بدون المادة محال واعترض بوجهين احدهما بمنع لزوم الانفصال فانه قد تختلف المقادير والاشكال بدون الانفصال كما في تبدل مقادير الشمعة واشكالها مع ان امتدادها بحالها وان اريد ان امكان الانفصال الوهمي مستلزم لامكان الانفكاك المحوج الى المادة على ما مر كان باقي المقدمات مستدركا في البيان وهو وان لم يكن قادحا في الغرض لكن لا كلام في استقباحه في دأب المناظرة سيما اذا كان بعض المقدمات المستدركة في غاية الخفاء كتناهي الابعاد وثانيهما النقض بكل بسيط من الفلكيات والعنصريات حيث كانت طبيعة الكل والجزء واحدة مع ان الجزء ليس على شكل الكل ومقداره واجيب عن الاول بوجهين احدهما ان المراد لزوم احد الامرين اعني الانفصال كما في تشكلات الماء بجعله مياها او مجرد الانفعال كما في الشمع وكل منهما يستلزم المادة على ما سبق من برهاني الانفصال والانفعال مع ما عليهما من الاشكال ولا خفاء في ان هذا مع كونه مخالفا لظاهر تقرير القوم مشتمل على استدراك لان امكان الانفعال لازم قطعا فلا معنى لضم الانفصال اليه وجعل اللازم احدهما ولا ينبغي ان يحمل على هذا المعنى عبارة شرح الاشارات حيث قال هذا الاعتراض ليس بقادح في الغرض لانا لم نجعل لزوم المحل مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال وانما معناها انا اثبتنا لزوم المحال على لزوم الانفصال ولزوم الانفعال جميعا فان ثبت كلا اللزومين فذاك والا فلا خفاء في لزوم الانفعال وهو كاف في لزوم المادة وثانيهما ان ليس المراد انفصال الجسم في نفسه بل انفصال الاجسام بعضها عن بعض بمعنى عدم الاتصال عما من شانه الاتصال فان هذا هو المحوج الى المادة لا مجرد التمايز والافتراق وللتنبيه على هذا المعنى تعرضوا مع الانفصال للاتصال والا فلا دخل لاتصال الاجسام بعضها ببعض في اختلاف اشكالها ومقاديرها وعلى هذا يحمل ما قال في شرح الاشارات ان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك مستلزم للمادة ولا يخفى على هذا الطريق اثر الضعف بناء على انهم بنوا ثبوت المادة على امكان الاتصال والانفصال في الجسم نفسه حتى لو لم يوجد الا جسم واحد كان كذلك لا الاتصال والانفصال فيما بين الاجسام وان دعوى امكان الاتصال فيما بين كل جسمين حتى الفلك والعنصر بحسب الطبيعة الجسمية ربما لا يسمع عدل الى طريق الانفعال فقال وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد ان يكون فيه قوة الانفعال المقتضية للمادة واجيب عن النقض ايضا بوجهين احدهما ان هناك مادة تقبل الكلية والجزئية لقبولها بذاتها الاتصال والانفصال فيعود اختلاف الشكل والمقدار فيما بين الكل والجزء الى اختلاف القابل وان كان الفاعل واحدا هو الصورة النوعية بخلاف الصورة الجسمية اذا فرضناها مجردة عن المادة فانه لا يتصور فيها ذلك لان حصول الجزئية بالانقسام والكلية بالالتئام من لواحق المادة وثانيهما ان هناك مانعا هو الجزئية فانه لما حصل للكل ذلك الشكل والمقدار امتنع بالضرورة حصوله للجزء ما دام الجزء جزءا والكل كلا ولا يتصور ذلك

فى الصورة المجردة عن المادة وهذا عائد الى الاول الا انه يرد عليه ان الجزء وان امتنع كونه على مقدار الكل لا يمتنع كونه على شكله كتد ويرالفلك وحامله والمقصود بالنقض هو الشكل وانما المقدار استطراد وجوابه ان الجزئية تمنع لزوم كون الجزء على شكل الكل ضرورة امتناع كرية جميع اجزاء الكرة وهذا كاف فى دفع النقض على ان مقتضى عدم التعدد فى الفاعل والقابل هو ان يكون شكل الجزء والكل واحدا بالشخص ولا خفاء فى ان الجزئية تمنع ذلك (قال الرابع ٦) فقد ثبت امتناع كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى فاحتيج الى بيان ذلك على وجه لا يدور وذلك ان الهيولى يحتاج فى بقائها الى صورة لا بعينها وتبقى محفوظة بصور متواردة كالسقف يبقى بدعائم تزال واحدة وتقام اخرى نعم قد يلزم صورة واحدة لاسباب خارجية كما فى الفلك والصورة تحتاج فى تشخصها الى الهيولى المعينة التى هى محلها لما علم من ان شكلها انما يكون بالمادة وما يتبعها من العوارض وليست الصورة علة للهيولى لكونها حالة فيها محتاجة اليها ولكونها لمقارنة لما هو متأخر عن الهيولى اعنى التناهى والتشكل التابعين للمادة ولكونها جائزة الزوال الى صورة اخرى مع بقاء الهيولى بعينها ولا يعقل فى الشئ المعين ان تكون علته شيئا لا بعينه وليست الهيولى علة للصورة لما تقرر عندهم من ان القابل لا يكون فاعلا ومن ان الهيولى لا تقوم بالفعل الا بالصورة فتكون محتاجة اليها فى الوجود متأخرة عنها ولانها قابلة لصور غير متناهية فلا تكون علة لشئ منها لعدم الاولوية وان انضم ما يفيد الاولوية لم يكن للهيولى الا القبول والحق ان بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة وامتناع علية احداهما للاخرى ووجوب تقدم الصورة على الهيولى من حيث هى صورة ما وتأخرها عنها من حيث هى صورة مشخصة على وجه يندفع عنه ما سنح عليه من الاشكالات عسر جدا والمتأخرون قد بذلوا فيه المجهود وبالغوا مداه واوعثنا فيه خير الاوردناه (قال الخامس ٧) من تفاريع القول بالهيولى والصورة اثبات صور نوعية هى مبادى اختلاف الانواع بالآثار وبيانه انه لا خفاء فى ان للاجسام آثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كما فى الماء او بعسرة فى الارض او امتناع عن ذلك كما فى الفلك وكالاختصاص بما لها بحسب طبعها من الاشكال والامكنة والاوضاع وليس ذلك بمجرد الجسمية المشتركة ولا الهيولى القابلة وهو ظاهر ولا بامر مفارق تتساوى نسبته الى جميع الاجسام ولان الكلام فى آثار الاجسام فيلزم الخلف فتعين ان تكون بامور مختصة مقارنة ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لانا ننقل الكلام الى اسباب تلك الاعراض فيتسلسل ولان تنوع الاجسام وتحصلها موقوف على الاتصاف بتلك الامور ومن المحال تقوم الجوهر بالعرض واعترض بان الترديد المذكور يجرى فى اختصاص كل جسم بماله من الصورة وقرره الامام بان اختصاص الجسم بهذه الصورة مثلا لو كان لاجل صورة اخرى فاما ان يكون ذلك على طريق المساوقة فيلزم استناد كل صورة الى صورة لا الى نهاية او على طريق المسابقة بان تستند الصورة الحاصلة فى الحال الى صورة سابقة عليها فيندفع اصل الاحتجاج لجواز ان يستند كل عرض الى عرض سابق عليه فاجاب بانه على طريق المسابقة ويمتنع مثله فى الاعراض لانها مستندة الى مبادى موجودة فى الاجسام تعيدها عند زوالها بالقسر لوجهين احدهما ان الماء المسخن بالنار يعود باردا فلولا ان فى جسم الماء شيئا محفوظ الذات عند ملاقاة النار لما كان كذلك بخلاف الصورة المائية فانها اذا زالت الى الهوائية لا تعود بالطبع وثانيهما ان كيفيات العناصر تنكسر صرافتها عند الامتزاج ولا كاسر سوى الصورة لما سيجئ فى بحث المزاج وانت خبير بان هذا انما يتم لو ثبت ان كل عرض كذلك اى يجب ان يعود بعد الزوال وينكسر عند الامتزاج والا فيجوز ان تكون الاعراض التى كذلك مستندة الى امور محفوظة هى اعراض يستند كل منها الى عرض قبله وهكذا الى غير النهاية كالصور ولذا قال اما فى وضع

٦ ان التلازم بينهما ليس لعلية احديهما بل لاحتياج الهيولى فى بقائها الى صورة ما والصورة فى تشخصها الى هيولى بعينها منه

٧ ان اختلاف الاجسام فى الآثار ليست للجسمية المشتركة بل لامر مختص غير عارض دفعا للتسلسل وهو الصورة النوعية ونوقض باختلاف الصور فان التزم بقاؤها لا الى نهاية او استناد اختلافها الى اختلاف الاستعدادات التزمنا مثله فى العوارض وقد يقال ان مبادى آثار الاجسام امور بها تنوعها وتحصلها فلا يكون الا جوهرا مقومة وحاصله انا نقطع باختلاف حقيق الماء والنار مثلا مع الاشتراك فى المادة والصورة الجسمية فلا بد من الاختلاف بمقوم جوهرى تسمية الصورة النوعية ومبناه على امتناع تقوم الجسم بعرض قائم بجزئه او بجوهر غير حال فى مادته منه

آخران الذى حصل بالدليل هو استنادهذه الاعراض من الاين والكيف وغيرهما الى قوى موجودة فى الجسم واما انهاصور لااعراض فلا بل الاقرب عندنا انها من قبيل الاعراض والحاصل انه كما لايمتنع تعاقب الصور على الاطلاق لايمتنع تعاقب الاعراض التى يستند اليها مايعود بعد الزوال فيكون كل سابق معدا للاحق او يرجع اختلافهما الى اختلاف الاستعدادات وان كان المبدأ واحدا وقد يقال نحن نعلم بالضرورة ان ههنا آثارا صادرة عن الاجسام كالاحراق للنار والترطيب للماء فلو لم يكن فيها الا الهيولى والصورة الجسمية لما كان كذلك فلابد فيهما من امور هى مبادى تلك الآثار ولاخفاء فى ان الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بنوع نوع فتنوعها وتحصلها انما يكون باعتبار تلك المبادى فتكون صورا لااعراضا لامتناع تقوم الجوهر بالعرض وحينئذ يندفع مايقال لم لايجوز ان تكون تلك الآثار مستندة الى الفاعل المختار او يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض او يكون اختلاف الآثار عن المفارق بحسب اختلاف استعدادات الاجسام وهيولياتها وبهذا يظهر انه يكفى فى اثبات الصور النوعية ان يقال نحن نقطع باختلاف حقيقتى الماء والنار مع الاشتراك فى المادة والصورة الجسمية فلابد من الاختلاف بمقوم جوهرى نسميه الصورة النوعية ويرد على التقريرين بعد تسليم اختلاف الاجسام بالحقيقة وكون الآثار صادرة عنها وكون هيولاتها متفقة الحقيقة وكذا صورها الجسمية انا لانسلم لزوم كون مابه الاختلاف جوهرا حالا فى الهيولى ليكون صورة ولم لايجوز ان يكون عرضا قائما باحد جزئيه لابالجسم نفسه ليدفع بان العرض الحال فى الجسم متقوم به متأخر عنه فلا يكون مقوما له متقدما عليه او يكون جوهرا غير حال فى مادته فلا يكون صورة ولا يكون الاحتياج فيما بينه وبين الجزئين الاخرين على وجه آخر غير الحلول والحق ان اثبات الصور الجوهرية سيما النوعية عسير وان الذى يعلم قطعا هو ان الماء والنار مثلا مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك فى الجسمية كالانسان والفرس فى الحيوانية واما ان فى كل منهما جوهرا لايختلف بالحقيقة هو المادة وآخر كذلك حالا فى الاول هو الصورة الجسمية وآخر مختلف بالحقيقة حالا فيه ايضا هو الصورة النوعية وهكذا فى سائر مراتب امتزاج العناصر الى ان تنتهى الى النوع الاخير كالانسان مثلا فيكون فى مادته جواهر كثيرة هى صور العناصر والاخلاط والاعضاء واخرها صورة نوعية انسانية حالة غير النفس الناطقة المفارقة فلم يثبت بعد ومايقال ان الاجزاء العقلية انما توجد من الاجزاء الخارجية فلابد فى اختلاف انواع الجنس الواحد من صور مختلفة الحقيقة هى مأخذ الفصول ليس بمستقيم لانهم جعلوا العقول والنفوس انواعا بسيطة من جنس الجوهر ولان الجزء الخارجى قد لايكون مادة ولاصورة كالنفس الناطقة اللهم الا بمجرد التسمية ووقع فى ديباجة الاخلاق الناصرية ما يشعر بان على الصورة الانسانية طراز عالم الامر اى المجردات وكأنه اراد انها لغاية قربها من الكمالات واعدادها البدن لقبول تعلق النفس به شبيهة بالمجردات وان كانت حالة فى المادة او اراد بكونها من عالم الامر ان وجودها دفعى لاكالهيولى وما لها من الاطوار فى مدارج الاستكمال والاستعداد واما مايقال من انه اراد بها النفس الناطقة بدليل استشهاده بقوله تعالى وينزل الروح من امره فيكذبه تصريحه بانها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس به وان النفس مبدأ لوجودها

(قال المبحث الخامس ٢) بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم اخذ فى بيان احكامه فمنها ان الاجسام متماثلة اى متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض وهذا اصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد ان يكون بمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم

٢ فى احكام الاجسام فمنها انها متماثلة لاتختلف الابالعوارض ويجوز على كل مايجوز على الآخر ويبتنى على ذلك استناد اختلاف العوارض الى القادر المختار وخرق السموات وكثير من خوارق العادات وذلك لكونها من محض الجواهر الفردة المتماثلة ولاشتراكها فى التحيز وقبول الاعراض وانقسام الجسم اليها وقد يتوهم ان المراد بتماثلها الاتحاد فى المفهوم المشترك بين الانواع المختلفة كالحيوان مثلا فيستدل بان حد الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد غير مشتمل على تنويع واختلاف الخواص انما هو لاختلاف الانواع

منن

مايجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة ومبنى هذا الاصل عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لايتصور فيها اختلاف حقيقة ولا محيص لمن اعترف بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام بالحقيقة من جعل بعض الاعراض داخلة فيها وقد يستدل بان الاجسام متساوية في التحيز وقبول الاعراض وذلك من اخص صفات النفس وبان الجسم ينقسم الى الفلكي والعنصري وغيرهما من الاقسام ومورد القسمة مشترك وبان الاجسام يلتبس بعضها ببعض على تقدير الاستواء في الاعراض ولولا تماثلها في نفسها لما كان كذلك والكل ضعيف ومن افاضل الحكماء من توهم ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحته فتمسك بان الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد عند كل قوم من غير وقوع قسمة فيه فلذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا جمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم هو القابل للابعاد الثلثة والمشتمل عليها فيتم الطبيعي والتعليمي ومنشأ هذا التوهم استبعاد ان يذهب عاقل الى ان الماء والنار حقيقة واحدة لاتختلف الا بالعوارض كالانسان دون الفصول والمنوعات كالحيوان كيف ولم يسمع نزاع في ان الجسم جنس بعيد ثم قال وقول النظام بتخالفها لتخالف خواصها انما يوجب تخالف الانواع لاتخالف المفهوم من الحد (قال ومنها ٢) اى من احكام الاجسام انها باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا و دوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذوات بل ان كان ففي العوارض والهيئات لابمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وقد يفهم من البقاء الدوام وامتناع الفناء وعليه يحمل ماقال في التجريد ان الضرورة قاضية ببقاء الاجسام بين بان غاية امرها التفرق والانقسام وهو لايوجب الانعدام وانت خبير بان دعوى الضرورة في ذلك في غاية الفساد كيف وقد صرح بجوازه في بحث المعاد واستدل على جواز العدم تارة بالحدوث فان العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول فكذا الثاني وتارة بالامكان فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات واجيب بان هذا لاينافي الامتناع بالغير على ما هو المتنازع فانه يجوز ان يكون الشيء في ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما اوكلاهما لعلة والحاصل ان الحدوث لاينافي الابدية كما في النفس الناطقة على رأى ارسطو والامكان لاينافي الابدية والازلية كما في القدماء الزمانية دون الذاتية على رأى الفلاسفة وقد يستدل بنحو قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان وغير ذلك من العمومات مع القطع بان الهلاك والفناء في المركبات وان جاز ان يكون بانحلال التركيب وزوال الصور لكن في البسائط واجزاء الجسم من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة لايتصور الا بالانعدام (قال وحين اقتضت ٣) يعني ان ماذكر في عدم بقاء الاعراض من انها او بقيت لامتنع فناؤها لما كان جاريا في الاجسام ايضا على ما سبق اعتبر النظام قيام الدليل على صحة فنائها فالتزم انها لاتبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال كالاعراض قولا بانتفاء الملزوم لانتفاء اللازم والكرامية قضاء الضرورة ببقائها فالتزموا امتناع فنائها قولا بثبوت اللازم لثبوت الملزوم وقد سبق في بحث امتناع بقاء العرض بطلان دليل هذه الملازمة واندفع ماذكره الفريقان مع امكان التفصي عن النقض بانه يجوز ان تفنى الاجسام بعد بقائها بان لايخلق الله تعالى فيها الاعراض التي يكون بقاء الجسم محتاجا اليها مشروطا بها كالاكوان وغيرها على ماذهب اليه القاضي وامام الحرمين او بان لايخلق فيهما العرض الذي هو البقاء كما قال الكعبي او بان يخلق فيها عرضا هو الفناء اما متعددا كما قال ابو علي انه تعالى يخلق لكل جوهر فناء واما غير متعدد كما قال غيره ان فناء واحدا يكفي لافناء كل الاجسام وزعم

٢ انها باقية بحكم الضرورة لابمجرد البقاء في الحس وقابلة للفناء لكونها حادثة على ماسيأتي ولقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وهلاك البسيط لايتصور الابفنائه ولايخفى ان الحدوث انما يقتضي امكان العدم بالذات وهو لاينافي امتناعه بالغير وهو المتنازع فان استروح الى ان الحكم هو الامكان حتى يثبت مابه الامتناع كان ذكر الحدوث مستدركا متن

٣ شبهة امتناع بقاء الاعراض المنافاة بين البقاء وصحة الفناء واعترضت مثلها في الاجسام اعتبر النظام دليل قبول الفناء فالتزم عدم البقاء والكرامية ضرورة البقاء فالتزم امتناع الفناء وقد عرفت الجواب مع امكان الفرق بان الاعراض مشروطة بالجواهر المشروطة بها فتدور بخلاف الجواهر فانه يجوز ان يبقيها الله تعالى باعراض متعاقبة يحتاج اليها الجواهر ويعينها بلا واسطة او بعدم خلق تلك الاعراض او العرض الذي هو الفناء واحدا او متعددا على اختلاف المذاهب وتمسك الفلاسفة في امتناع فنائها باصولهم الفاسدة من انها مستندة الى القديم ايجابا ومفتقرة الى مادة لاتقبل العدم لاستحالة تسلسل المواد لاتجرد عن الصورة لماسر متن

بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبنى على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها واما الفلاسفة فلا نزاع لهم فى فناء الاجسام بزوال الصور النوعية والهيئات التركيبية وانما النزاع فى فنائها بالكلية اعنى الهيولى والصورة الجسمية ومبنى ذلك عندهم على اعتقاد ازليته المستلزمة لابديته فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وسيرد عليك شبههم باجوبتها (قال ومنها ان الجسم لايخلو عن شكل ٨) لانه متناه على ما سيجئ وكل متناه فله شكل اذ لامعنى له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم واما الافتقار الى الحيز بمعنى فراغ يشغله فضرورى وانما يذكر هو وامثاله من الاحكام الضرورية فى المباحث العلمية من حيث يفتقر الى تنبيه اوزيادة تحقيق وتفصيل اوتعقيب تفريع او يقع فيه خلاف من شرذمة ثم استناد خصوصيات الاشكال والاحياز الى القادر المختار هو المذهب عندنا كما سيجئ وذهبت الفلاسفة الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا لانه عند الخلو عن جميع القواسر والاسباب الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين فى حيز معين وهو المعنى بالطبيعى وعلى هذا لايرد الاعتراض بانه يجوز ان يقتضى شكلاما وحيزاما ككل جزء من اجزاء الارض وتستند الخصوصية الى سبب خارج كارادة القادر المختار لايقال لعل من الاسباب ماهو من لوازم ماهيته فيكون فرض الخلو عنه فرض محال فيجوز ان يستلزم محالا هو الخلو عن الشكل والحيز لانا نقول مايقتضيه لازم الماهية يكون طبيعيا لاقسريا وهو ظاهر ولم يريدوا بالحيز ههنا المكان بمعنى السطح الباطن من الحاوى حتى يرد الاعتراض بان الجسم قد لايكون له محل كالمحدد فضلا ان يكون طبيعيا ولا الفراغ الذى يشغله الجسم لما قال ابن سينا ان كل جسم له حيز طبيعى فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا وقال ايضا الجسم الاوله حيز اما مكان واما وضع واما ترتيب فان قيل الاختصاص بالحيز الطبيعى كما انه ليس معللا بالاسباب الخارجية كذلك ليس معللا بالجسمية ولوازمها بل لابد من خصوصية فينتقل الكلام اليها ويتسلسل قلنا قد سبق فى بحث الصور النوعية ما يزيل هذا الاشكال واتفقوا على ان الحيز الطبيعى لايكون الا واحدا لان مقتضى الواحد واحد ولانه لو تعدد فعند عدم القاسر اما ان يحصل فيهما وهو محال بالضرورة اوفى احدهما فلا يكون الاخر طبيعيا وايضا اذا بقى خارجا بالقسر فعند زوال القاسر اما ان يتوجه اليهما وهو محال او الى احدهما وفيه ميل عن الاخر فيصير المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع اولا يتوجه الى شئ منهما فلا يكون شئ منهما طبيعيا لايقال يجوز ان يكون الحصول فى احدهما او الميل اليه بحسب مايتفق من الاسباب المخصصة مانعا من الآخر لانا نقول الكلام فيما اذا فرض خاليا عن جميع الاسباب الخارجة نعم يرد عليه انه يجوز ان لايحصل فى احدهما ولا يتوجه اليه لامتناع الترجح بلا مرجح وكون كل مانعا من الآخر بل يبقى حيث وجد وجعل صاحب المواقف اثبات الحيز الطبيعى من فروع القول بالهيولى نظرا الى ان القائلين بالجزء يجعلون الاجسام متماثلة لاتختلف الا بالعوارض (قال ومنها انه يمتنع ٤) اعلم ان ظاهر مذهبى المنع والتجويز ليسا على طرفى النقيض لان حاصل الاول وهو مذهب اكثر المتكلمين انه يجب ان يوجد فى كل جسم احد الضدين من كل عرض اى من كل جنس من اجناس الاعراض اذا كان قابلا له كذا فى نهاية العقول وقال امام الحرمين مذهب اهل الحق ان الجوهر لايخلو عن كل جنس من الاعراض وعن جميع اضدادها ان كان له اضداد وعن احد الضدين ان كان له ضد وعن واحد من جنسه ان قدر عرض لاضد له ولاخلاف فى امتناع الخلو عن الاعراض بعد قبولها وحاصل الثانى انه يجوز ان لا يوجد فيه شئ من الاعراض اما فى الازل كما هو رأى الدهرية القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها واما فيما لايزال كما هو رأى الصالحية من المعتزلة فرجع الاول الى ايجاب كلى والثانى الى سلب كلى والاشبه هو الايجاب الجزئى بمعنى انه يجب ان يوجد فى كل جسم شئ من الاعراض الا ان القائلين

٨ تناهيه وعن حيز بحكم الضرورة الا ان خصوصيات ذلك عندنا بمحض خلق الله تعالى وزعمت الفلاسفة ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا ضرورة انه لوخلى وطبعه لكان على شكل وفى حيز مكانا كان اوغيره ويلزم ان يكون معينا لاستحالة الحصول فى المبهم ولايكون الا واحدا لكونه مقتضى الواحد متن

٤ خلو الجسم عن العرض وضده وجوزه بعض الفلاسفة فى الازل وبعض المعتزلة فيما لايزال مطلقا وبعضهم فى الاكوان وبعضهم فى غير الاكوان احتج المانعون بانها لاتخلو عن الحركة والسكون وعن الاجتماع والافتراق وبانها متماثلة لاتتميز ولاتتشخص الا بالاعراض ووجود غير المتشخص محال والجواب ان هذا لايفيد العموم المتنازع الا اذا اعتبر البعض بالبعض وهو باطل واحتج المجوز بان اول الاجسام خال عن الاجتماع والافتراق والهواء عن اللون فان عدم ادراك المحسوس بلا مانع دليل العدم وادعاء المانع بلا بيان مفض الى السفسطة متن

بالتفصيل منهم من خصه بالالوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه شئ من الالوان وهم المعتزلة البغدادية
ومنهم من خصه بالاكوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه الحركة او السكون والاجتماع او الافتراق وهم
البصرية واحتجاج المانعين بان الجسم متحقق فى الزمان ومتكثر بالعدد فلا يخ عن حركة
او سكون واجتماع او افتراق على تقدير تمامه انما يفيد هذا الايجاب الجزئى لا الايجاب الكلى المدعى
نعم يصلح للرد على القائلين بالسلب الكلى وعلى البغدادية القائلين بجواز الخلو عما عدا الالوان
وكذا احتجاجهم بان الشئ لا يوجد بدون التشخص ضرورة وتشخص الاجسام انما هو بالاعراض
لكونها متماثلة لتألفها من الجواهر المتماثلة فلو وجدت بدون الاعراض لزم وجود الغير المتشخص
وهو محال لا يفيد العموم اعنى امتناع الجسم بدون احد الضدين من كل عرض لان البعض كاف
فى التشخص نعم يفيد عموم الاوقات اعنى الازل وما لايزال بخلاف الاول فانه ربما يمنع امتناع
خلو الجسم فى الازل عن الحركة والسكون بل انما يكون ذلك فى الزمان الثانى والثالث وعن
الاجتماع والافتراق بل انما يكون ذلك على تقدير تحقق جسم آخر فيحتاج فى التعميم الى قياس
ماقبل الاتصاف اعنى الازل على مابعده اعنى مالايزال كما يقاس بعض الاعراض على البعض
تعميما للدليلين فى جميع الاعراض وتقريره ان اتصاف الجوهر بالعرض اما لذاته واما لقابليته له
ونسبة كل منهما الى جميع الاعراض والازمان على السوية والجواب منع المقدمتين واحتج
القائلون بجواز خلو الجسم عن الضدين فى الجملة بوجوه الاول انه لو لم يجز لكان البارى تعالى
مضطرا عند خلق الجسم الى خلق العرض وهو ينافى الاختيار والجواب ان عدم القدرة على
المح كوجود الملزوم بدون اللازم لا يوجب العجز وسلب الاختيار الثانى انه لو لم يجز خلو الجسم عن
الاجتماع والافتراق لما جاز ان يخلق الله تعالى جسما هو اول الاجسام بحسب الزمان واللازم
قطعى البطلان الثالث انه لو لم يجز خلوه عن جميع الالوان لما وقع وقد وقع كالهواء لا يقال لانسلم
خلوه عن اللون بل غايته عدم الاحساس به لانا نقول عدم الاحساس بما من شانه الاحساس به مع
سلامة الحاسة وسائر الشرائط دليل على عدمه فان قيل من جملة الشرائط انتفاء المانع وتحققه
ممنوع قلنا فتح هذا الباب يؤدى الى جواز ان يكون بحضرتنا جبال شامخة واصوات هائلة
ولا ندركها المانع وقد يجاب بان الشفيف ضد اللون لا عدم (قال ومنها انها متناهية الابعاد ٣)
جعل هذا من احكام الاجسام نظرا الى ان البعد الجسمى هو المتحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء
ونقل القول بلا تناهى الابعاد عن حكماء الهند وجمع من المتقدمين وابى البركات من المتأخرين
والمشهور من ادلة المانعين ثلثة الاول برهان المسامتة وتقريره ظاهر من المتن وانما اعتبر حركة
الكرة لان الميل من الموازاة الى المسامتة هناك فى غاية الوضوح لا يتوقف فيه العقل بل يكاد
يشهد به الحس ومعنى موازاة الخطين ان لا يتلاقيا ولو فرض امتدادهما لا الى نهاية والمسامتة
بخلافها وانما اعتبر النقطة بحسب الوهم لان ثبوتها بالفعل غير لازم مالم ينقطع الخط بالفعل
وفيما اوردنا من تقرير البرهان اشارة الى دفع اعتراضات تورد عليه منها منع لزوم اول نقطة
المسامتة مستندا بما ذكرنا فى بيان استحالة اللازم وتقريره انه على تقدير لاتناهى البعد لا يلزم اول
نقطة المسامتة لان الحركة والزاوية تنقسمان لا الى نهاية فقبل كل مسامتة مسامتة لا الى اول
ولا خفاء فى ان هذا بعد الاحتجاج على الملازمة بان المسامتة حصلت بعد مالم تكن فيكون لها
اول بالضرورة ليس بموجه الا ان تجعل معارضة فى المقدمة وجوابها النقض بكل قياس
استثنائى استثنى فيه نقيض التالى فانه لو صح ماذكر لصح فيه الاستدلال على نفى الملازمة بما ذكر
فى بيان استحالة اللازم وفساده بين والحل بان هذا لا ينفى الملازمة لان الملزوم محال فجاز استلزامه
للنقيضين مثلا لو وجد بعد غير متناه مع الفرض المذكور لزم ثبوت اول نقطة المسامتة لما ذكرنا

٣ الوجوه الاول انه لو وجد بعد غير
متناه لامكن بالضرورة ان تتحرك
اليه كرة فيميل قطرها الموازى له الى
مسامتة ويلزم تعين نقطة فى الوهم
لاولية المسامتة ضرورة حدوثها
مع استحالته فى الخط الغير المتناهى
لان كل نقطة تفرض فالمسامتة مع
مافوقها قبل المسامتة معها لانها
لا محالة تكون بزاوية وحركة وكل
منهما بحكم الوهم الصادق يقبل
الانقسام لا الى نهاية والمسامتة
بالنصف منهما قبل المسامتة بالكل
فعلى هذا سقط منع الملازمة مستندا
بما ذكر فى انتفاء اللازم ومنع ثبوت
المطلوب مستندا بان المحال انما لزم
من لاتناهى البعد مع الفرض المذكور
ومنع انتفاء اللازم مستندا بان انقسام
الزاوية والحركة لا الى نهاية انما هو
بمجرد الوهم واما اعتراض الامام بان
اطول مايفرض من الخطوط المستقيمة
هو محور العالم والمسامتة معه انما
تحصل بعد المسامتة مع نقطة فوقه
خارج العالم وهكذا لا الى نهاية فيلزم
عدم تناهى الابعاد فجوابه ان هذا
من الوهميات الصرفة متن

وعدم ثبوته لماذكرتم على انه يتجه ان يقال لووجد البعد مع الفرض المذكور فاما ان تثبت اول نقطة المسامتة اولاتثبت وكلاهما محال الماذكر فيتم الاحتجاج فان قيل حدوث المسامتة لايقتضى الا ان يكون لهما بداية بحسب الزمان فن اين تلزم البداية بحسب المسافة اعنى اول نقطة المسامتة قلنا من جهة ان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فلولم يكن لها اول لم يكن للحركة اول فلم يكن للزمان اول ومنها ان المحال انما لزم على تقدير لاتناهى البعد مع الفرض المذكور وهو لايستلزم استحالة لاتناهى البعد لجواز ان يكون ناشيا من المجموع وجوابه انا نعلم بالضرورة امكان مافرض وامكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهى فتعين كونه المنشا للزوم المحال ومنها انا لانم استحالة اول نقطة المسامتة فى الخط الغير المتناهى وما ذكر فى بيانه باطل لان انقسام الحركة والزاوية لاالى نهاية حكم الوهم وهو كاذب وجوابه ان احكام الوهم فيما يفرض من الهندسيات صحيحة تكاد تجرى مجرى الحسيات لكونهما على طاعة من العقل بحيث لايمنع الامكابرة ولهذا لايقع فيها اختلاف آراء وانما الكاذب هى الوهميات الصرفة مثل الحكم فى المعقولات بما يخص المحسوسات كالحكم بان كل موجود ذووضع واعتراض الامام بان هذا الدليل مقلوب لانه لما كانت المسامتة لكل نقطة بعد المسامتة لما فوقها لزم عدم تناهى الابعاد وبيانه على ما فى المطالب العالية ان اعظم مايفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم اعنى الخط المار بمركزه الواصل بين قطبيه فاذا فرضنا كرة يميل قطرها الموازى للمحور الى مسامته حدثت زاوية قابلة للقسمة ولا محالة يكون الخط الخارج على نصفها مسامتا لنقطة فوق طرف المحور ويكون هناك ابعاد يفرض فيها نقط لاالى نهاية جوابه ان هذا من الوهميات الصرفة التى لايصدقها العقل اذ ليس وراء العالم خلاء اوملاء يمتد فيه الخط او ينتهى اليه طرفه وماذكر الامام من ان صريح العقل شاهد لمسامتة طرف هذا الخط الشئ و وقوعه خارج العالم وان انكاره مكابرة فى الضروريات مكابرة (قال الثانى ٧) هذا هو البرهان السلمى وحاصله انه لوكانت الابعاد غير متناهية لزم امكان عدم تناهى المحصور بين حاصرين وهو محال وجه اللزوم على مانقل عن القدماء انا نخرج من نقطة خطين كساقى مثلث ولاخفاء فى انهما كلما امتدا يزداد البعد بينهما فلوامتدا الى غير النهاية كان زيادة البعد بينهما الى غير النهاية واعترض عليه ابن سينا بان اللازم منه ازدياد البعد الى غير النهاية بمعنى انه لاينتهى الى بعد لايكون فوقه بعد ازيد منه وهو ليس بمح وانما المحال وجود بعد بينهما يمتد طوله الى غير النهاية وهو ليس بلازم فقرره بانا نصل بين نقطتين متقابلتين من الخطين المفروضين خطا ونقسم بالبعد الاصل وامتداد الخطين حينئذ بالامتداد الاصل فلكون تزايد الابعاد بحسب تزايد الامتداد لزم من عدم تناهى الامتداد وجود زيادات على البعد الاصل غير متناهية لان نسبة زيادة البعد على البعد الاصل نسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصل واذ قد امكن تساوى الزيادات فلنفرضها كذلك ولكون كل زيادة مع المزيد عليه موجودة فى بعد لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية لان ذلك معنى حصول كل زيادة مع المزيد عليه ولزم كونه غير متناه لان زيادة الاجزاء المقدارية بالفعل الى غير النهاية توجب عدم تناهى المقدار المشتمل عليها بحكم الضرورة او بحكم امتناع التداخل وانما فرض الزيادات متساوية احترازا عما اذا كانت متناقصة فان انقسام المقدار ربما ينتهى الى مالايقبل الانقسام بالفعل فلايلزم وجود البعد الغير المتناهى اولايظهر واما فى صورة التزائد فلاخفاء فى ان الزائد مثل وزيادة فاللزوم فيه اظهر ولما كان فى هذا التقرير تطويل مع كون استلزام عدم تناهى الزيادات لوجود بعد غير متناه محل بحث ونظر لخص صاحب الاشراق فى بعض تصانيفه البرهان بانا نفرض بعدما بين الخطين دائما بقدر امتدادهما فلوامتدا الى غير

٧ انا نفرض من نقطة خطين يزداد البعد بينهما على نسبة زيادة امتدادهما بحيث توجد كل زيادة مع المزيد عليه فى بعد فلو امتدا الى غير النهاية يلزم بالضرورة المحافظة على النسبة وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية زايد على البعد الاول بقدرها مع انحصاره بين الحاجزين والا وضح ان يفرض كون البعد دائما بقدر الخطين بان تجعل الزاوية ثلثى قائمة والمثلث متساوى الاضلاع فيلزم بالضرورة من عدم تناهيهما وجود بعد بينهما غير متناه فان قيل هذا يتوقف على ان يكون للامتداد طرف فيتحقق بعد هو آخر الابعاد وهو مصادرة قلنا لابل يستلزمه وهو

خلف متن

النهاية كان مابينهما غير متناه ضرورة ان المتناهى لايكون مساويا للغير المتناهى وعلى قدره وهذا اللزوم واضح لايمكن منعه الامكابرة لكن لما كان فى امكان المفروض نوع خفاء قرره بعضهم بانا نفرض زاوية مبدأ الخطين ثلثى قائمة وللزوم تساوى الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من ساقى المثلث ولزوم كون زواياه مساوية لقائمتين لزم ان يكون كل من الزاويتين ثلثى قائمة ولزم من تساوى زوايا المثلث تساوى اضلاعه كل ذلك لما بينه اقليدس فيلزم من عدم تناهى الخطين عدم تناهى مابينهما وحاول صاحب الاشراق سلوك طريق يوجب كون زاوية مبدأ الخطين ثلثى قائمة فاخترع البرهان الترسى وتقريره انا نخرج من مركز مستدير كالترس مثلا ستة خطوط قاسمة له الى ستة اقسام متساوية فيكون كل من الزوايا الست ثلثى قائمة وكذا كل من الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من كل ضلعين فيصير كل قسم مثلثا متساوى الزوايا والاضلاع ويلزم من امتداد الخطين الى غير النهاية امتداد بعد مابينهما الى غير النهاية ومن تردد فى لزوم تساوى الزوايا والاضلاع وجوز كون وتر زاوية مبدأ الخطوط الستة اقل من الضلعين او اكثر فلعدم شعوره بالهندسة واعترض على هذه البيانات بانها انما تفيد زيادة الابعاد والاتساعات فيما بين الخطين الى غير النهاية لاوجود سعة وبعد ممتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو آخر الابعاد يساوى الخطين اللذين هما ساقا المثلث فلا يتصور ذلك الا بانقطاعهما وتناهيهما فيكون اثبات التناهى بذلك مصادرة على المطلوب ولو سلم انما لزم من المجموع المفروض وهو لا يستلزم استحالة لاتناهى الخطين والجواب انه لما لزم تساوى اضلاع مثل هذا المثلث كان لزوم عدم تناهى قاعدته على تقدير لاتناهى ساقيه ظاهرا لايمكن منعه واما السند فلنا لاعلينا لانه لما لزم مساواة القاعدة للساقين وكانت متناهية لانحصارها بين حاصرين لزم تناهى الساقين على تقدير لاتناهيهما فيكون اللاتناهى محالا وحاصله ان لاتناهى القاعدة ليس موقوفا على تناهى الساقين حتى تلزم المصادرة بل مستلزم له فيلزم الخلف وتقريره انه لو كان الساقان غير متناهيين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما لما ذكر من الدليل لكن القاعدة لاتكون الامتناهية ضرورة انحصارها بين حاصرين فيلزم تناهى الساقين لان المتناهى لايكون مساويا للغير المتناهى وقد فرضناهما غير متناهيين هف واما كون المحال ناشيا من لاتناهى الخطين فلامع الضرورى بامكان ماعداه من الامور المذكورة (قال الثالث ٤) هذا برهان التطبيق وتقريره انه لو وجد بعد غير متناه نفرض نقصان ذراع منه ثم نطبق بين البعد التام والناقص فاما ان يقع بازاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص وهو محال لامتناع تساوى الزائد والناقص بل الكل والجزء اولايقع ولامحالة يكون ذلك بانقطاع الناقص ويلزم منه انقطاع التام لانه لايزيد عليه الابذراع وقد مر فى ابطال التسلسل ماعلى هذا البرهان من الاعتراضات والاجوبة فلامعنى للاعادة (قال ومبنى الاول ٢) اى برهان المسامتة على نفى الجوهر الفرد ليصح انقسام الحركة والزاوية الى غير النهاية ومبنى البرهان السلمى على ان يكون لاتناهى البعد من جهات حتى نفرض انفراج ساقى المثلث لا الى نهاية بل فى الترسى لابد من فرض اللاتناهى فى جميع الجهات وكان طرق السلمى مبنية على طريق الزام القائلين بلاتناهى الابعاد فى جميع الجهات ومبنى برهان التطبيق على مقدمات ضعيفة سبقت الاشارة اليها فى ابطال التسلسل مثل اقتدار الوهم على التطبيق ومثل استلزام وقوع ذراع بازاء ذراع للتساوى ومثل اختصاص ذلك بماله وضع وترتيب ليحصل التفصى عن النقض بمراتب الاعداد وحركات الافلاك (قال وقد كثرت الوجوه ٦) اى وجوه الاستدلال على تناهى الابعاد بتصرف فى البراهين الثلثة واستعانة ببراهين ابطال التسلسل اماوجوه التصرف

٤ انا ان ننقص من البعد الغير المتناهى ذراعا ونطبق فاما ان يقع بازاء كل ذراع ذراع فيتساويان اولا فينقطعان وقد مر مثله وهذه الثلثة هى الاصول فى براهين التناهى — متن

٢ على نفى الجزء والثانى على ان يكون اللاتناهى من جهات والثالث على مقدمات واهية — متن

٦ بتصرف فى الثلثة — متن

فى السلمى فقد سبقت واما فى المسامتة فوجهان احدهما برهان التخلص وتقريره انه لوامكن
لاتناهى الابعاد لامكن ان نفرض كرة يخرج من مركزها خط غير متناه ملازم له مقاطع لخط
آخر غير متناه وان تحرك تلك الكرة على نفسها فبالضرورة يصير الخط الخارج من مركزها
بعد المقاطعة مسامتا ثم موازيا لكن ذلك محال لتوقفه على تخلص احد الخطين عن الآخر وهو
لايتصور الا بنقطة هى طرف من احد الخطين وقد فرضنا هما غير متناهيين هف ويرد عليه
منع امكان حركة الخط الغير المتناهى سيما بحيث ينتهى من المقاطعة الى المسامتة الى الموازاة
واورد ابو البركات هذا المنع على برهان المسامتة وتبعه صاحب الاشراق فى المطارحات
ولايظهر له وجه لان المفروض هناك حركة قطر الكرة وهو متناه وثانيهما برهان الموازاة وهو
ان نفرض قطر الكرة مسامتا للخط الغير المتناهى ثم موازيا له بحركة الكرة فلانتهاء المسامتة يلزم
فى الخط الغير المتناهى نقطة هى آخر نقطة المسامتة وهو محال لان كل نقطة تفرض كذلك
فالمسامتة بما فوقها بعد المسامتة بها واما على برهان التطبيق فقيل ان نفرض البعد الغير
المتناهى اذرعا ثم نعتبر التطبيق بين عدة الالوف منها وعدة الآحاد على ما مر فى التسلسل
اويقال ما بين المبدأ المحقق او المفروض وبين كل ذراع متناه لكونه محصورا بين حاصرين
فيتناهى الكل لانه لايزيد على ذلك الا بواحد اويقال الاذرع مترتبة فى الوضع فنطابق بين
قبلياتها وبعدياتها فان لم يتساويا بطل التضايف وان تساويا لزم وجود ذراع له بعدية لاقبلية
لان المبدأ قبلية لابعدية وايضا اذا طبقنا وقعت قبلية الاول بازاء بعدية الثانى وقبلية الثانى
بازاء بعدية الثالث وهكذا الى غير النهاية فتبقى قبلية بلا بعدية فيبطل التضايف وايضا
للاول قبلية بلا بعدية فلو كان لكل ما عداه قبلية وبعدية معا لزم قبلية بلا بعدية (قال احتج
المخالف بوجوه ٧) فان قيل الاولان لايفيدان سوى ان وراء العالم امرا له تحقق ما من غير
دلالة على انه جسم او بعد ولو سلم فلا دلالة على انه غير متناه قلنا يفيدان بطلان رأى من زعم
انه عدم محض ثم يدلان على تمام المطلوب بمعونة مقدمات معلومة مثل ان ما يلاقى طرف العالم
لايكون الا خلاء وهو بعد او جسما وهو ذو بعد بل اذا بين استحالة الخلاء تعين انه جسم
ولايكون متناهيا والا لكان له طرف فيعود الكلام ويثبت ان ما وراءه ليس عدما محضا (قال خاتمة ٨)
جعل بحث الجهة خاتمة بحث تناهى الابعاد لكونها عبارة عن نهاية الامتداد وذلك ان طرف
الامتداد بالنسبة اليه طرف ونهاية وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة ثم انها موجودة
ومن ذوات الاوضاع لانها مقصد المتحرك بالحصول فيه ومنتهى الاشارة الحسية والمعدوم
او المجرد يمتنع الحصول فيه او الاشارة اليه وهذا بخلاف الحركة فى الكيف كحركة الجسم
من البياض الى السواد فان السواد مقصد المتحرك بالتحصيل فلا يجب بل يمتنع ان يكون
موجودا لامتناع تحصيل الحاصل ثم لايخفى ان معنى الحصول فى الجهة الحصول عندها
وصولا وقربا كما ان معنى التحرك فى جهة كذا التحرك فى سمت يتأتى اليها وذلك لان كلا
من المتحرك والحركة منقسم فلا تقع حقيقة الا فى منقسم والجهة لاتقبل الانقسام اعنى فى مأخذ
الحركة والاشارة اذ لو انقسمت الى جزئين مثلا فالجزء الذى يلى المتحرك اما ان لايجاوزه المتحرك
بحركته اذا وصل اليه فيكون هو الجهة من غير مدخل للجزء الآخر واما ان يجاوزه فتلك الحركة
اما حركة عن الجهة فالجهة هى الجزء الاول فقط واما الى الجهة فهى الثانى فقط لاتقال
بل فى جهة لانا نقول الحركة فى الشئ المنقسم لامحالة تكون اما عن جهة او الى جهة ويعود
المحذور للقطع بان الجهة هى مقصد المتحرك لا المسافة التى تقطع بالحركة وهذا يدل على انها
لاتقبل الانقسام فى مأخذ الحركة والاشارة وهو كاف فى افادة المطلوب اعنى امتناع وقوع الجسم

---

٧ الاول ان ما يلى الجنوب غير ما يلى الشمال وما يوازى ربع العالم اقل مما يوازى نصفه فلا يكون عدما محضا قلنا مجرد وهم والثانى ان الواقف على طرف العالم اما ان يمكنه مد اليد فثمة بعد ولافثمة مانع قلنا لايمكن لعدم الشرط لالوجود المانع الثالث ان الجسم كلى لاينحصر فى شخص فلا تتناهى افراده الممكنة كسائر الكليات بل توجد لعموم الفيض قلنا الكلية لاتقتضى سوى امكان كثرة افراده المفروضة بالنظر الى مفهومه ولا ينافى امتناع كلها او بعضها بوجب كلزوم المحالات المذكورة على ان معنى امكان افراده الغير المتناهية ليس اجتماعها فى الوجود على ما هو المطلوب بل عدم انتهائها الى حد لايمكن بعده وجود فرد آخر متن

٨ فطرف الامتداد بالنسبة اليه نهاية ومن حيث كونه منتهى الاشارة ومقصد التحرك بالحصول فيه جهة فتكون موجودة ذات وضع لايقبل الانقسام والا لوقعت الحركة فيها فتكون الجهة منتهاها متن

او الحركة فيها ولا يدل على انها لا تقبل الانقسام اصلا حتى لا تكون الانقطة بل ربما تكون خطا اوسطحا بقي الكلام في ان طرف كل امتداد ومنتهى كل اشارة جهة حتى تكون جهات كل جسم اطراف امتداداته فيكون على سطحه ام الجهة نهاية جميع الامتدادات ومنتهى جميع الاشارات حتى لا يكون الاعلى سطح محدد الجهات الحق هو الثاني (قال ثم انها ٣) اى الجهات غير محصورة في عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة الا ان المشهور انها ست وسبب الشهرة امران احدهما خاصي وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم ست جهات وثانيهما عامي وهو اعتبار حال الانسان فيماله من الرأس والقدم فبحسبهما له الفوق والتحت ومن البطن والظهر فبحسبهما القدام والخلف ومن الجنبين اللذين عليهما يداقوى في الغالب وهي اليمنى واخرى اضعف وهي اليسرى فبحسبهما اليمين واليسار ثم اعتبر ذلك في سائر الحيوانات بحسب المقايسة والمناسبة وكان في ذوات الاربع الفوق والتحت ما يلي الظهر والبطن والقدام والخلف ما يلي الرأس والذنب وليس شيء من الاعتبارين بواجب ليصح انحصار الجهات في الست (قال والطبيعي منها ٧) اى من الجهات جهة العلو وهي ما يلي رأس الانسان بالطبع والسفل ما يلي قدميه بالطبع حيث لا تتبدلان اصلا والاربعة الباقية وضعية تتبدل بتبدل الاوضاع كالمتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله بخلاف ما اذا صار القائم منكوسا فانه لا يصير ما يلي رجله تحتا وما يلي رأسه فوقا بل يصير رأسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما فالشخصان القائمان على طرفي قطر الارض يكون رأس كل منهما فوق ورجلهما تحت (قال والعلو لا يلزم ان يكون بالاضافة الى السفل ٢) يريد دفع ما سبق الى كثير من الاوهام وهو ان الفوق والتحت متضايفان لا يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر وكذا القدام والخلف واليمين والشمال والحق ان التضايف انما هو بين الفوق وذي الفوق وكذا البواقي واما الجهتان فقد تنفكان في التعقل بل في الوجود كما في الارض فانه لا تحت لها الا بالوهم فان جميع اطراف امتداداتها الفعلية الى السماء فلها الفوق فقط (قال ومنها ٤) اى ومن احكام الجسم انها محدثة بازمانها والاحتمالات الممكنة ههنا ثلثة الاول حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارباب الملل من المسلمين وغيرهم والثاني قدمها كذلك واليه ذهب ارسطو وشيعته ونعني بالصفة ما يعم الصور والاعراض وتفصيل مذهبهم ان الاجسام الفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها من الضوء والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة واحدة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية وكذا صورها النوعية بحسب الجنس بمعنى انها لم تزل عنصر اما لكن خصوصية النارية او الهوائية او المائية او الارضية لا يلزم ان تكون قديمة لما سيجيء من قبول الكون والفساد والثالث قدمها بذواتها دون صفاتها واليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة واختلفوا في تلك الذات التي ادعوا قدمها انها جسم اولا بجسم وعلى تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة جملتها او واحد منها والبواقي بتلطيف او تكثيف والسماء من دخان يرتفع من ذلك الجسم او بجوهرة غير العناصر حدثت منها العناصر والسموات او اجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم واختلفوا في انها كرات او مضلعات وعلى تقدير عدم الجسمية فقيل هي نور وظلمة والعالم من امتزاجهما وقيل نفس وهيولى تعلقت الاولى بالاخرى فحدثت الكائنات وقيل وحدات تحيزت وصارت نقطا

٣ غير محصورة الا انه قد يعتبر قيام الامتدادات بعضها على البعض او يعتبر ما للانسان من الرأس والقدم والظهر والبطن واليدين الاقوى والاضعف غالبا فتحصر الجهات في الست متن

٧ العلو والسفل والبواقي وضعية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا واجه المغرب بخلاف المنكوس متن

٢ فان الارض لا سفل لها الا بالوهم لان جميع اطراف امتداداتها الفعلية الى السماء متن

٤ ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها كما هو رأي المليين خلافا للآخرين من الفلاسفة فيهما حيث زعموا ان الفلكيات قديمة سوى الحركات والاوضاع الجزئية والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعا والنوعية جنسا وللمتقدمين منهم في الذوات خاصة حيث زعموا ان هناك مادة قديمة على اختلاف ارائهم في انها جسم وهو العناصر الاربعة او الارض او النار او الماء او الهواء والبواقي تتلطف وتتكثف والسماء من دخان يرتفع منه او جوهرة غيرها او اجسام صغار صلبة كرية او مختلفة الاشكال اوليست بجسم بل نور وظلمة او نفس وهيولى او وحدات تحيزت فصارت نقطا او اجتمعت النقط خطا او الخطوط سطحا والسطوح جسما متن

واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما
وبالجملة فللقائلين بقدم العالم مذهب مختلفة مفصلة فى كتب الامام والظاهر انها رموز واشارات
على ماهو دأب المتقدمين من الحكماء واما قدمها الصفاتيهاد ون ذواتها فغير معقول (قال ثانيا وجوه)
المشهور فى الاستدلال على حدوث الاجسام انها لاتخلو عن الحوادث وكل مالايخلو
عن الحوادث فهو حادث اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلوجهين احدهما ان الاجسام
لاتخلو عن الاعراض كما مر والاعراض كلها حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت باقية بما تقرر
من ان القدم ينافى العدم والازلية تستلزم الابدية لكن اللازم باطل لماسبق من ادلة امتناع
بقاء الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لايخلو عن الحركة والسكون لان الجسم
لايخلو عن الكون فى الحيز وكل كون فى الحيز اما حركة اوسكون لانه ان كان مسبوقا بكون فى غير
ذلك الحيز فحركة والافسكون لماسبق من انه لامعنى للحركة والسكون سوى هذا ثم كل من الحركة
والسكون حادث اما الحركة فلوجهين احدهما انها تقتضى المسبوقية بالغير لكونها تغيرا
من حال الى حال وكونا بعد كون وهذا سبق زمانى حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير
سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولايوجد
المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا وثانيهما ان الحركة فى معرض الزوال قطعا
لكونها تغيرا وتقضيا على التعاقب والزوال اعنى طريان العدم ينافى القدم لان ماثبت قدمه
امتنع عدمه فاجاز عدمه انتفى قدمه واما السكون فلانه وجودى جائز الزوال ولاشئ من القديم
كذلك لمامر وانما قيد بالوجودى لان عدم الحادث قديم يزل الى الوجود اذ دليل امتناع عدم
القديم وهو انه اما واجب اومستند اليه بطريق الايجاب انما قام فى الموجود اما كون السكون
وجوديا فلانه من الاكوان واما كونه جائز الزوال فلان كل جسم قابل للحركة اما اولا فلعدم نزاع
الخصم فى ذلك واما ثانيا فلان الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها مايجوز على الآخر
فاذا جاز الحركة على البعض بحكم المشاهدة جاز على الكل واما ثالثا فلان الاجسام
اما بسايط واما مركبات فالبسايط يجوز على كل من اجزائها المتشابهة الحصول فى حيز الآخر
وماذاك الا بالحركة والمركبات يجوز على كل من بسايطها المماسة ان يكون مماسها الذى وقع بجزء
من هذا يقع بسائر اجزائها المتشابهة وذلك بالحركة واعترض على ماذكر فى بيان امتناع خلو الجسم
عن الحركة والسكون بانه لوصح لزم ان يكون الجسم فى اول الكون متحركا اوساكنا واللازم باطل
قطعا لاقتضاء كل منهما المسبوقية بكون آخر وبانا لانسلم ان الكون فى حيز ان لم يكن مسبوقا
بالكون فى ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لوكان مسبوقا بالكون فى حيز آخر وهذا فى الازل محال
لان الازلية تنافى المسبوقية بحسب الزمان واجيب بان الكلام فى الكون المسبوق بكون آخر للقطع
بان الكون الذى لاكون قبله حادث قطعا وفيه المطلوب وعلى هذا فالمنع ساقط لان معنى
الكلام ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر كان حركة وماذكر
من ان هذا فى الازلية باطل لان الازل ليس عبارة عن حالة زمانية لاحالة قبلها ليكون الكون
فيه كونا لاكون قبله بل معناه نفى ان يكون الشئ بحيث يكون له اول وحقيقته الاستمرار فى الازمنة
المقدرة الماضية بحيث لايكون له بداية كما ان حقيقة الابدية هو الاستمرار فى الازمنة الآتية لاالى نهاية
فان قيل ماذكرتم من دليل امتناع الازلية انما يقوم فى كل جزئى من جزئيات الحركة ولايدفع
مذهب الحكماء وهو ان كل حركة مسبوقة بحركة اخرى لاالى بداية وان الفلك متحرك ازلا وابدا
بمعنى انه لايقدر زمان الاوفيه شئ من جزئيات الحركة وهذا معنى كون ماهية الحركة ازلية
وحينئذ يرد المنع على الكبرى ايضا اى لانسلم ان مالايخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم

٢ الاول ان الاجسام لاتخلو
عن الحوادث لانها لاتخلو عن
الاعراض قطعا وهى حادثة لماتقرر
من امتناع بقائها على الاطلاق
ولانها لاتخلو عن الحركة والسكون
لان الجسم كونه فى الحيز لامحالة فان كان
مسبوقا بكون فى ذلك الحيز فسكون
والا فحركة وكل منهما حادث
اما الحركة فلاقتضائها المسبوقية
بالغير سبقا لايجامع فيه المتقدم والمتأخر
وهو معنى الحدوث ولكونها فى معرض
الزوال قطعا وهو ينافى القدم واما
السكون فلانه وجودى لكونه من
الاكوان وجائز الزوال لكون كل جسم
قابلا للحركة بالاتفاق وبدليل انها
متماثلة يجوز على كل مايجوز على الاخر
وانها اما بسايط يصح لكل
من اجزائها المتشابهة مايصح
للآخر من الحيز واما مركبات يصح
لكل جزء من بسايطها ان يماس الآخر
وذلك الا بالحركة ونوقض اجمالا
بالجسم حال الحدوث وتفصيلا
بانا لانسلم ان الكون ان لم يكن مسبوقا
بالكون فى ذلك الحيز كان حركة
وانما يلزم لوكان مسبوقا بكون فى حيز
آخر ولا كذلك فى الازل لان ازليته ينافى
المسبوقية والجواب ان الكلام فى الكون
المسبوق بكون آخر وليس الازلية
يتحقق فيها كون لاكون قبله بل معنى
الازلية الاستمرار فى الازمنة المقدرة
الماضية الغير المتناهية فان قيل
امتناع ازلية الحركات الجزئية
لايوجب امتناع ازلية ماهيتها
الكلية فيجوز ان يكون كل حركة
مسبوقة بحركة لا الى بداية ويكون
الجسم متحركا ازلا وابدا بمعنى انه
لايقدر زمان الاوفيه شئ من جزئيات
الحركة وبهذا يقع القدح فى ان
مالايخلو عن الحوادث فهو حادث
لان ذلك انما هو على تقدير تناهى
الحوادث فالعمدة اوثق فى هذا

لو كانت تلك الحوادث متناهية فلابد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية ونهاية على ماهو رأيهم في حركات الافلاك واوضاعها اجيب اولا باقامة البرهان على امتناع ان تكون ماهية الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي اللازم مناف للملزوم ضرورة وثانيهما بان ماهية الحركة لو كانت قديمة اى موجودة في الازل لزم ان يكون شئ من جزئياتها ازليا اذ لاتحقق للكلى الا في ضمن الجزئى لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك ايضا بوجهين احدهما طريق التطبيق وهو ان نفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الآن واخرى من يوم الطوفان كل منهما لا الى نهاية ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل اجمالا بان نقابل الاول من هذه بالاول من تلك وهكذا فاما ان يتطابقا فيتساوى الكل والجزء او لا فتنقطع الطوفانية ويلزم انتهاء الآنية لانها لاتزيد عليها الا بقدر متناه وثانيهما طريق التكافؤ وهو انا نفرض سلسلة من الحادث المعين الذى هو مسبوق بحادث وليس سابقا على حادث آخر بمنزلة المعلول الاخير فالضرورة تضايف السابقية والمسبوقية وتكافؤ المتضايفين في الوجود لزم ان تشتمل السلسلة على سابق غير مسبوق وهو المنتهى وتقرير آخر انا نفرض سلسلة من المسبوقية واخرى من السابقية ثم نطبق بينهما فتقع مسبوقية الاخير بازاء سابقية ما فوقه فيلزم الانتهاء الى ماله السابقية دون المسبوقية تحقيقا للتضايف (قال وقد يذكر ٧) لبيان امتناع تعاقب الحوادث لا الى بداية ونهاية وجوه اخرى منها انه لما كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك فانه اذا كان كل زنجى اسود كان الكل اسود ضرورة ورد بمنع كلية هذا الحكم الا ترى ان كل زنجى فرد وبعض من المجموع بخلاف الكل ومنها ان الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان للقطع بان دورات الفلك من الآن الى مالايتناهى اكثر من دوراتها من يوم الطوفان ودورات الشمس اكثر من دورات زحل وعدد الايام اكثر من عدد الشهور والسنين وكل مايقبل الزيادة والنقصان فهو متناه لان معنى نقصان الشئ من الشئ ان يكون بحيث لايبقى منه شئ في مقابلة مابقى من الزائد فيتناهى الناقص ويلزم منه تناهى الزائد حيث لم يزد عليه الا بقدر متناه ورد بعد تسليم المقدمة الاولى بمنع الثانية وانما يصح لو لم تكن الزيادة والنقصان من الجانب المتناهى ولا معنى الزيادة والنقصان ههنا الا ان يحصل في احدى الجملتين شئ لم يحصل في الاخرى وهو لايوجب الانقطاع كما في مراتب الاعداد ومنها انه لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها لان مالايتناهى لاينقضى ضرورة واللازم باطل لان حصول اليوم الذى نحن فيه موقوف على انقضاء ماقبله ورد بالمنع فان غير المتناهى انما يستحيل انقضاؤه من الجانب الغير المتناهى ومنها ان الحركة اثر الفاعل المختار وكل ماهو كذلك فهو حادث مسبوق بالعدم اما الكبرى فلما تقدم واما الصغرى فلان كل جزء يفرض من الحركة فهو على الزوال والانقضاء ضرورة كونها غير متقررة الاجزاء ولا شئ من الزائل باثر للموجب لامتناع انتفاء المعلول مع بقاء علته الموجبة واذا كان كل جزء من الحركة اثرا للفاعل المختار كانت الحركة اثرا له لان الموجد لكل جزء من اجزاء الشئ موجد له ضرورة وقد سبق الكلام على ذلك في بحث استناد الحادث الى الموجب القديم وانه يجوز ذلك بشرط حادث فغاية الامر لزوم تعاقب حوادث غير متناهية يكون حدوث اللاحق منها مشروطا بانقضاء السابق ومنها ان كل حركة تفرض لاتخلو من ان تكون مسبوقة بحركة اخرى فلا تكون ازلية ضرورة سبق العدم عليها او لاتكون مسبوقة باخرى بل يتحقق حركة لا حركة قبلها فتكون اول الحركات فتكون للحركة بداية وهو المطلوب

٦ الباب ان تبين امتناع تعاقب حوادث لانهاية لها اجيب اولا بان حقيقة الحركة هى التغير من حال الى حال فالمسبوقية المنافية للازلية من لوازم ماهيتها وثانيا بان الكلى لايوجد الا في ضمن الجزئى فقدم الحركة مع حدوث كل من الجزئيات غير معقول وثالثا بان تعاقب الحوادث لا الى بداية سواء كانت حركات او غيرها باطل بالتطبيق بحسب فرض العقل بين جملة من الان وجملة من الطوفان كما مر ولانا اذا اعتبرنا سلسلة من هذا الحادث المسبوق لزم اشتمالها على سابق غير مسبوق تحقيقا لتكافؤ مايشتمل عليه كل حادث من السابقية والمسبوقية المتضايفين متن

٧ وجوه اخر مثل ان حدوث كل يستلزم حدوث الكل وان قبول الزيادة والنقصان يستلزم التناهى وان عدم تناهى الحركات الماضية يستلزم امتناع انقضائها وان كل جزء من الحركة لزواله يجب ان يكون اثر المختار دون الموجب فيكون حادثة وان الحركة ان كانت مسبوقة باخرى امتنع ازليتها والا تحقق اوليتها وان كلا من جزئيات الحركة مسبوق بعدم ازلى فيتقارن عدماها في الازل ضرورة ان تأخر البعض ينافي ازليته فلو وجد حركة في الازل لزم اجتماع النقيضين والكل ضعيف متن

ورد بانا نختار الاول ولا يفيد الا حدوث كل من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع في انه ينتهي الى حادث لا يكون قبله حادث آخر ومنها انه لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل منها مسبوقا بعدم ازلي لان ذلك معنى الحدوث ويلزم اجتماع تلك العدمات في الازل اذ لو تأخر شيء منها عن الازل لما كان ازليا واذا اجتمعت العدمات في الازل فان حصل شيء من الوجودات في الازل لزم مقارنة السابق والمسبوق بل اجتماع النقيضين وهو محال وان لم يحصل فهو المطلوب واعترض بان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالظرف يجتمع فيها عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها شيء من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين بل معنى ازلية العدمات انها ليست مسبوقة بالوجودات وهذا لا يوجب تقارنها في شيء من الاوقات وما يقال انها لو لم تكن متقارنة في حين ما كان حصول بعضها بعد آخر فلا يكون قديما انما يستقيم فيما يتناهى عدده فالعدمات لا تتقارن في حين ما لعدم تناهيها لا لتعاقبها (قال ولولا القصد ٣) يريد ان القوم حاولوا بهذا الدليل التصريح بنفي ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من قدم الافلاك بحركاتها بمعنى ان كل حركة مسبوقة باخرى من غير بداية وبعضهم من ان مواد العالم اجسام صغار ازلية لا تقبل الانقسام بالفعل وهي في الازل ساكنة تعرض لها الحركة فتتكون المركبات من اجتماعها وبعضهم من انها متحركة تتصادم فتسكن فتتكون الافلاك والعناصر والا فله تقرير اخصر لا يفتقر الى بيان ان السكون وجودي وان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان الحركة اجزاء مسبوقا بعضها بالبعض وهو انه لو كان شيء من الاجسام قديما لزم اما كون قديم واما تعاقب الاكوان من غير بداية وكلاهما محال اما اللزوم فلان حصول الكون للجسم ضروري فان العقل اذا تصوره وتصور التحيز جزم بثبوته له فان كان شيء من اكوانه قديما فذاك والا كان كل كون مسبوقا بكون آخر لا الى بداية وهو الامر الثاني واما استحالة الامرين فالاول لما سبق ان كل جسم قابل للحركة من حيز الى حيز اما بتمامه كما في الحركة المستقيمة او باجزائه كما في الحركة المستديرة فيكون كل كون جائز الزوال ولا شيء من جائز الزوال بقديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وينعكس الى ان ما جاز عدمه انتفى قدمه والثاني لما مر من طريق التطبيق وطريق تضايف السابقية والمسبوقية وغير ذلك (قال الثاني ان الجسم محل للحوادث ٢) اي متصف بها بحكم المشاهدة ولا شيء من القديم كذلك لما سيجيء في الالهيات فان قيل ان اخذت الصغرى كلية فالمنع ظاهر ودعوى الضرورة باطلة وان اخذت جزئية لم يفد المطلوب اعني حدوث كل جسم فان حدوث بعض الاجسام كالمركبات العنصرية مما لا نزاع فيه قلنا توخذ كلية ويبين بان الافلاك والعناصر كلها تتصف بالحركات والاوضاع الحادثة والعناصر خاصة بالاضواء والاحوال الاخر ويلزم من حدوث البسايط حدوث المركبات منها ضرورة (قال الثالث ٣) لا خفاء في ان الجسم بل كل ممكن يحتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب تعالى وسيجيء انه فاعل بالاختيار وقد سبق ان كل ما هو اثر المختار فهو حادث مسبوق بالقصد الى ايجاده ولا يكون ذلك الا حال عدمه وبهذا ثبت حدوث ما سوى الصانع من الجواهر والاعراض ويشكل بصفاته القديمة ولا يتم الاعلى من يجعل سبب الاحتياج الى المؤثر مجرد الامكان وكذا الرابع الا انه لا يتوقف على اثبات كون الصانع مختارا لكن يبتني على المغلطة المشهورة وهي ان تأثير المؤثر في الشيء حال وجوده تحصيل للحاصل وقد عرفت حلها واما الخامس فهو بعينه الاول الا انه بين فيه عدم خلو الجسم عن الحادث بانه لا يخلو عن مقدار مخصوص او حيز مخصوص وكل منهما حادث لكونه اثر المختار اذ نسبة الموجب الى جميع المقادير والاحياز على السواء ويرد عليه انه يجوز ان يكون ذلك باعتبار المادة او الصورة او عدد الجواهر الفردة او غير ذلك من الاسباب الخارجة

٣ الى نفي ما ذهب اليه البعض من قدم الفلكيات وسرمدية الحركات والبعض من قدم اجسام صغار لا تنقسم فعلا مع سكونها ازلا ثم عروض الحركة لها او بالعكس لكفى ما قيل ان ثبوت الكون الجسم ضروري فقدمه يستلزم قدم الكون او تعاقب الاكوان من غير بداية وكلاهما محال لما مر متن

٢ وهو ظاهر فيكون حادثا لما سيجيء من امتناع اتصاف القديم بالحادث متن

٣ ان الجسم اثر الفاعل المختار ابتداء او انتهاء لما سيجيء من اثبات قدرة الواجب فيكون حادثا لما مر متن

٩ الرابع ان الجسم ممكن لتركبه وكثرته فيحتاج الى موجد والايجاد حالة البقاء تحصيل (٢٤٤) الحاصل وحالة القدم او الحدوث مستلزم للمط وقد عرفت

(قال الرابع ٩) لو كان الجسم قديما فقدمه زيد على ذاته لكونه مشتركا بينه وبين الواجب وحينئذ اما ان يكون قدمه قديما فينقل الكلام الى قدم القدم ويتسلسل او حادثا فيلزم حدوث القديم بل الجسم لامتناع تحققه بدون القدم وضعفه ظاهر لان القدم اعتبار عقلى لا يتسلسل وايضا قدم القدم عينه وايضا معارض بان الجسم لو كان حادثا فحدوثه اما حادث فيتسلسل او قديم فيكون الجسم الموصوف به اولى بالقدم (قال تمسك الفلاسفة ثلون ٣) بقدم العالم بوجوه الاول ان جميع ما لابد منه في تأثير الصانع في العالم وايجاده اياه اما ان يكون حاصلا في الازل اولا والثانى باطل فتعين الاول وهو يستلزم المطلوب وتقريره من وجهين احدهما انه لو وجد في الازل جميع ما لابد منه بوجود العالم لزم وجوده في الازل والمقدم حق فكذا التالى اما اللزوم فلامتناع تخلف المعلول عن تمام علته لما مر واما حقية المقدم ولانه لو لم يكن جميع ما لابد منه حاصلا في الازل بل كان بعضه حادثا ننقل الكلام اليه بان جميع ما لابد منه لوجوده اما ان يكون حاصلا في الازل اولا ويتسلسل والجواب النقض اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فهو انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثا لجريانه فيه لا يقال الحادث اليومى يتوقف على استعدادات في المادة مستندة الى الحركات والاوضاع الفلكية والاتصالات الكوكبية ووجود كل منها مشروط بانقضاء الآخر لا الى بداية على سبيل التجدد والانقضاء دون الترتب في الوجود على ما هو شان العلل والمعلولات ليلزم التسلسل المح فان البرهان انما قام على استحالة التسلسل في المبادى المترتبة دون المعدات المتصرمة لانا نقول بعض البراهين كالتطبيق والتضايف يتناول ما يضبطها الوجود مترتبة سواء كانت مجتمعة او متصرمة كما سبق آنفا ولو سلم فالكلام في العالم الجسمانى فيجوز ان يكون حادثا مستندا الى حوادث متعاقبة لا اول لها كتصورات وارادات من ذات مجردة مثل ما ذكرتم في الحادث اليومى لا يقال تعاقب الحوادث انما يصح في الجسمانيات دون المجردات لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة لانا نقول قد سبق الكلام على ذلك هنالك واما تفصيلا فهو انا لا نسلم انه لو كان جميع ما لابد منه في ايجاد العالم حاصلا في الازل كان العالم ازليا وانما يلزم لو لم يكن من جملة ما لابد منه الارادة التى من شانها الترجيح والتخصيص متى شاء الفاعل من غير افتقار الى مرجح ومخصص من خارج قولكم يلزم تخلف المعلول عن تمام علته وهو باطل لامتناع الترجيح بلا مرجح قلنا لا نسلم بطلان التخلف في العلة المشتملة على الارادة والاختيار فانه ليس ترجيحا بلا مرجح بل ترجيح المختار احد المقدورين من غير مرجح خارج واستحالته ممنوعة كما في اكل الجايع احد الرغيفين وسلوك الهارب احد الطريقين فان قيل لا نزاع في ان نفس الارادة لا يكفى في وجود المراد بل لا بد من تعلقها فان كان قديما كان العالم قديما وان كان حادثا كان ذلك الترجيح ترجيحا بلا مرجح قلنا لا بل ترجيحا به فان تعلق الارادة مما يقع بالارادة من غير افتقار الى امر آخر والحاصل انا نجعل شرط الحوادث تعلق الارادة ونلتزم فيه التخلف عن تمام العلة (قال الثانى ٦) لما كان امكان العالم ازليا وكذا صحة تأثير الصانع فيه وايجاده اياه لزم ان يكون وجوده ايضا ازليا لكن المقدم حق اذ لو كان في الازل ممتنعا ثم يصير ممكنا فيما لا يزال لزم الانقلاب المح فكذا التالى وجه اللزوم انه اذا كان الامكان مع صحة التأثير متحققا في الازل ولا يوجد الاثر الا فيما لا يزال كان ذلك تركا للجود مدة لا تتناهى وذلك لا يليق بالجواد المطلق والجواب بعد تسليم امتناع ترك الجود انه انما يلزم لو امكن وجود العالم في الازل على ان يكون الازل ظرفا للوجود وهو ممنوع والثابت ببرهان استحالة الانقلاب هو ان وجوده ممكن في الازل على ان يكون الازل ظرفا للامكان اعنى ان الحادث بشرط الحدوث ممكن ازلا ووجوده في الازل محال دائما وقد سبق ذلك في بحث الوجوب والامكان والامتناع (قال الثالث ٧) قد سبق الكلام على ما يدعيه الفلاسفة من تركب

ما فيه الخامس ان الجسم لا يخلو عن مقدار مخصوص هو حادث لاستناده الى المختار ضرورة ان نسبة الموجب الى كل المقادير على السواء وهذا مع ضعفه راجع الى ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وكذا ما يقال انه لا يخلو من حيز مخصوص السادس ان الجسم لو كان قديما فقدمه اما قديم فيتسلسل او حادث فيلزم حدوث الجسم وضعفه ظاهر والمعول عليه هو الاول الا انه لا يفيد سوى حدوث الاجسام وما يقوم بها من الاعراض فلابد في اثبات حدوث العالم من نفى المجردات او اثبات حدوثها متن

٣ بقدم العالم بوجوه الاول ان جميع ما لابد منه في وجود العالم ان كان حاصلا في الازل لزم وجوده لامتناع التخلف عن تمام العلة والا ننقل الكلام الى ذلك الحادث ويتسلسل والجواب النقض بالحادث اليومى وابس الفرق بانه يستند الى حوادث فلكية متعاقبة لا الى نهاية دفعا له على ان الكلام في العالم الجسمانى فلم لا يجوز ان يكون حدوثه مشروطا بتصورات وارادات وبالجملة حوادث متعاقبة لامر مجرد وقد سبق ان حديث لزوم المادة لكل حادث ضعيف والمنع بانه لم لا يجوز ان يكون من جملة ما لابد منه الارادة التى من شانها الترجيح اى وقت شاء من غير افتقار الى مرجح آخر ويكون تعلق الارادة ايضا بمجرد الارادة ووجوب العالم بهذا التعلق لا ينافى اختيار الصانع بل يحققه متن

٦ الثانى امكان العالم وصحة تأثير الواجب فيه ازلى والا لزم الانقلاب فلو لم يكن وجوده ازليا لزم ترك الجود مدة غير متناهية والجواب انه مع كونه خطابيا مبنى على عدم التفرقة بين ازلية الامكان وامكان الازلية وقد سبق مثله آنفا متن

٧ ان الجسم مركب من مادة هي قديمة لامتناع تسلسل المواد ومن ٨

الجسم من الهيولى والصورة وكون الهيولى قديمة وكونها غير منفكة عن صورة ما (قال الرابع ٣) لما كان الزمان اعنى مقدار الحركة القائمة بالجسم قديما كان الجسم قديما اما اللزوم فظاهر واما حقيقة الملزوم ولانه لو كان الزمان حادثا اى مسبوقا بالعدم فسبق العدم عليه لا يكون بالعلية او الشرف او الرتبة وهو ظاهر ولا بالطبع لان الزمان ممكن والممكن يقتضى لا استحقاقية لوجود والعدم نظرا الى ذاته فلا يفتقر بذاته الى عدمه كيف والمتقدم بالطبع يجامع المتأخر وعدم الشئ لا يجامع وجوده فتعين ان يكون بالزمان وهو ايضا محال لاستلزامه وجود زمان حين عدمه لان معنى التقدم بالزمان ان يوجد المتقدم فى زمان لا يوجد فيه المتأخر والجواب بعد تسليم وجود الزمان وكونه عبارة عن مقدار الحركة انا لا نسلم انحصار اقسام السبق فى الخمسة المذكورة بالمعانى المذكورة لان سبق اجزاء الزمان بعضها على البعض خارج عن ذلك فليكن سبق عدم الزمان على وجوده كذلك لا يقال التقدم والتأخر داخلان فى مفهوم اجزاء الزمان فان تقدم الامس على الغد ظاهر بالنظر الى نفس مفهومه ولا كذلك حال عدم الحادث بالنسبة الى وجوده لانا نقول انما جاز ذلك من جهة ان الامس اسم الزمان المأخوذ مع التقدم المخصوص واما فى نفس اجزاء الزمان فلا يدل غايته لزوم التقدم والتأخر فيما بينهما لكونها عبارة عن اتصال غير قار ولو سلم فالحادث من حيث الحدوث ايضا كذلك اذ لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم ولو سلم فالمقصود منع انحصار السبق فى الاقسام الخمسة مستندا الى السبق فيما بين اجزاء الزمان فانه ليس زمانيا بمعنى ان يوجد المتقدم فى زمان لا يوجد فيه المتأخر ولا يضرنا تسميته زمانيا بمعنى آخر وقد سبق تحقيق ذلك فى موضعه (قال هذا والتحقيق ٢) يريد ان الزمان عندنا امر وهمى يقدر به المتجددات وبحسبه يكون العالم مسبوقا بالعدم وليس امرا موجودا من جملة العالم يتصف بالقدم او الحدوث فان ثبت الفلاسفة وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة لم يمتنع سبق العدم عليه باعتبار هذا الامر الوهمى كما فى سائر الحوادث وبهذا يظهر الجواب عن استدلالهم على قدم العالم بان وجود البارى اما ان يكون متقدما على وجود العالم بقدر غير متناه اولا فعلى الاول يلزم منه قدم الزمان لان معنى لا تناهى القدر وجود قبليات وبعديات متصرمة لا اول لها وهو معنى قدم الزمان ويلزم منه قدم الحركة والجسم لكونه مقدارا لهما وعلى الثانى يلزم حدوث البارى او قدم العالم لان عدم تقدمه على العالم بقدر غير متناه اما بان لا يتقدم عليه اصلا وذلك بان يحصل معه فى وقت حدوثه فيكون حادثا او يحصل العالم معه فى الازل فيكون قديما واما ان يتقدم عليه بقدر متناه وذلك بان لا يوجد قبل ذلك القدر فيكون حادثا وهو محال (قال الفصل الثانى فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل ٤) مثل البحث عن خصوص احوال البسايط الفلكية او العنصرية او المركبات المزاجية او غير المزاجية او حال ما هو من اقسام بعض هذه الاربعة (قال جزؤه المقدارى) احترازا عن الجزء العقلى كالجنس والفصل او العينى كالهيولى والصورة فانه لا يكون مثل الكل فى الاسم والحد لا فى البسيط ولا فى المركب (قال والمأخوذ فى كل ٢) قد ذكر لكل من الجسم البسيط والجسم المركب تفسيرين احدهما وجودى والآخر عدمى فالآن يشير الى ان ما جعل مأخذ التفسيرين اعنى التألف من الاجسام المختلفة الطبائع وتساوى الجزء والكل فى الاسم والحد قد يعتبر من حيث الحقيقة وقد يعتبر من حيث الحس فيحصل لكل من البسيط والمركب اربع تفسيرات مختلفة بالعموم والخصوص متعاكسة فى الوجودية والعدمية فللبسيط ما لا يتألف من المختلفات حقيقة ما لا يتألف منها حسا ما يساوى جزؤه الكل حقيقة ما يساويه حسا وللمركب ما يتألف حقيقة ما يتألف حسا ما لا يساوى حقيقة ما لا يساوى حسا فالمأخوذ من المأخذ الاول للمركب وجودى والبسيط عدمى ومن المأخذ الثانى بالعكس فمثل الحيوان لتألفه حسا وحقيقة

---

٨ صورة هى لازمة للمادة لما مر فيكون قديما والجواب منع المقدمات
متن

٣ رابع ان الزمان قديم لان سبق العدم عليه لا يتصور الا بالزمان فيلزم وجوده حين عدمه وقدمه يستلزم قدم الحركة والجسم لما مر والجواب انه لو سلم وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة فلم لا يجوز ان يكون تقدم العدم عليه كتقدم بعض اجزائه على البعض والفرق بين التقدم والتأخر داخلان فى مفهوم اجزاء الزمان دون عدم الحادث ووجوده ممنوع ولو سلم فالمقصود منع انحصار اقسام السبق
متن

٢ ان مسبوقية العالم بالعدم انما هو بحسب امتداد وهمى تقدر به الا ورد تسميه الزمان فان ثبت وجود زمان هو مقدار الحركة لم يمتنع حدوثه بهذا الاعتبار وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان لم يتقدم وجود الصانع على وجود العالم بقدر غير متناه لزم حدوث الصانع او قدم العالم وان تقدم لزم قدم الزمان لان معنى لا تناهى القدر وجود قبليات وبعديات متصرمة لا بداية لها وهو يستلزم قدم الحركة والجسم
متن

٤ والكلام مرتب على اربعة اقسام لان الجسم اما مؤلف من اجسام مختلفة الطبائع فمركب والا فبسيط والبسيط اما فلكى او عنصرى والمركب اما ممتزج اولا وقد يرسم البسيط بانه الذى يكون جزؤه المقدارى كالكل فى الاسم والحد والمركب بخلافه
متن

٢ من تفسيرى كل قد يعتبر حسيا وقد يعتبر حقيقيا فباعتبارين الحيوان مركب والماء بسيط مطلقا والفلك بالتفسير الاول خاصة والذهب بالتفسيرين مركب حقيقة بسيط حسا
متن

من الاجسام المختلفة وعدم مساواة جزئه الكل فى الاسم والحد لاحسا ولا حقيقة كان مركبا باى تفسير فسر وباى اعتبار اخذ والماء لعدم تألفه منها و لمساواة جزئه الكل فيهما كان بسيطا كذلك والفلك لعدم تألفه منها لاحسا ولاحقيقة وعدم مساواة جزئه الكل كذلك كان بسيطا على التفسير الاول بالاعتبارين مركبا على التفسير الثانى بالاعتبارين والذهب لتألفه من الاجسام المختلفة حقيقة لاحسا ولمساواة جزئه الكل حسا لاحقيقة كان على التفسير الاول مركبا اذا اخذ باعتبار الحقيقة بسيطا اذا اخذ باعتبار الحس وعلى التفسير الثانى بالعكس (قال وليعلم ٩) يريد ان اكثر المباحث التى تورد فى الاقسام الاربعة من هذا الفصل حكاية عن الفلاسفة غير مسلمة عند المتكلمين لابتنائها على اصول ثبت فسادها مثل كون الصانع موجبا لامختارا وان الواحد لايصدر عنه الا الواحد اولم تثبت صحتها مثل كون الاجسام مختلفة بالحقيقة ومركبة من الهيولى والصورة (قال القسم الاول فى البسائط الفلكية ٧) جعل اول المباحث فى ثبات فلك محيط بجميع ماسواه من الاجسام يسمى محدد الجهات وتقرير البرهان انه قد سبق ان الجهات موجودات ذوات اوضاع وانها حدود ونهايات للامتدادات وان العلو والسفل منها جهتان متعينتان لاتتبدلان وهذا يستلزم وجود محدد به يتعين وضعهما ويلزم ان يكون جسما واحدا كريا محيطا بالكل ليتعين العلو باقرب حد من محيطه والسفل بابعد حد منه وهو المركز اما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع واما الوحدة فلانه لو تعدد بان يكون جسمين مثلا فاما ان يحيط احدهما بالآخر اولا فان احاط كان هو المحدد اذ اليه الانتهاء دون المحاط وان لم يحط كان كل منهما فى جهة من الآخر فيكون متأخرا عن الجهة اومقارنا لها لاسابقا عليها ليصلح محددا لها وايضا كل منهما انما يحدد جهة القرب منه دون البعد فانه غير محدد والمطلوب اثبات مايحدد الجهتين المتقابلتين معا وفيه نظر لجواز ان يكون الجسمانى بحيث يكون غاية القرب من كل منهما غاية البعد من الآخر فيتحدد بهما الجهتان فلذا كان المختار هو الوجه الاول واما وجوب كونه كريا فلانه بسيط يمتنع زواله عن مقتضى طبعه اعنى الاستدارة اذ لو كان مركبا او بسيطا زال عن استدارته لزم جواز الحركة المستقيمة على اجزائه وهو محال ضرورة انها لا تكون الا من جهة الى جهة فتكون الجهة قبله او معه فلا تكون متحددة به وجه اللزوم اما فى البسيط الزائل عن الاستدارة فظاهر واما فى المركب فلان تألفه لايتصور الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض ولان من لوازمه جواز الانحلال لان كل واحد من بسائطه يلاقى باحد طرفيه شيأ غير مايلاقيه بالطرف الآخر مع تساويهما فى الحقيقة فيجوز ان يلاقى ذلك الشئ بالطرف الآخر وذلك بالحركة من جهة الى جهة وفى هذا نظر لانه انما يستدعى تقدم الجهة على حركة الاجزاء لا على نفس المركب وبهذا يظهر ان الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد ليس بتام (قال لا لما قيل ٢) اشارة الى رد وجهين آخرين استدل بهما على كرية المحدد احدهما انه لو لم يكن كريا لم يتحدد به الا جهة القرب لان البعد عنه غير محدد أورد بالمنع فان الشكل البيضى او العدسى بل المضلع ايضا يشتمل على وسط هو غاية البعد عن جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزته صرت فى اقرب من جانب البتة غاية الامر ان الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لاتكون متساوية وثانيهما انه لو لم يكن كريا لزم من حركته خصوصا على الجسم المستدير وقوع الخلاء اذ لا مالئ لفرج الزوايا ورد بانه لو فرض مقعره مستديرا ومحدبه بيضيا ويتحرك على قطره الاطول او عدسيا ويتحرك على قطره الاقصر لم يلزم الخلاء فان قيل طبيعة المحدد واحدة لامحيئ فيكون محدبه مستديرا كمقعره قلنا فيكون ذلك استدلالا برأسه لايفتقر الى ذكر الحركة ولزوم الخلاء والشكل البيضى سطح يحيط به قوسان متساويتان كل منهما اصغر من نصف دائرة والعدسى ماهما اعظم وكل منهما اذا ادير

﴿أي معظم مباحث الفصل حكاية عن الفلاسفة مبنى على اصول فاسدة اوغير ثابتة متن

٧ وفيه مباحث المبحث الاول فى اثبات المحدد قد سبق ان من الجهات ماهو حقيقى يتوجه اليه بعض الاجسام بالطبع وهو العلو والسفل فلا بد من تحديدهما بجسم واحد كرى محيط بالكل يتحدد بمحيطه القرب وبمركزه البعد اما الوحدة فلانه لو تعدد فمع احاطة البعض بالبعض يتعين المحيط للتحديد وبدونها كان كل فى جهة من الآخر فلا تكون الجهة به قبله او معه على ان المتحدد بكل منهما يكون هو القرب منه لا البعد واما الكرية فلامتناع تركبه اوزواله عن الاستدارة لاقتضائهما جواز الحركة المستقيمة التى لاتكون الا من جهة الى جهة فينافى كون الجهة به متن

٢ ان غير الكرى انما يحدد القرب دون البعد فانه ممنوع او ان حركته سيما على الجسم المستدير يستلزم وقوع الخلاء فانه لو فرض مقعر المحدد مستديرا ومحدبه بيضيا يتحرك على قطره الاطول او عدسيا يتحرك على قطره الاقصر لم يلزم الخلاء واما الاحاطة فلان غير المحيط لايحدد بسوى القرب وهو ظاهر متن

على نفسه حصل بجسمه و اما كون المحدد محيطا بذوات الجهات فلان غير المحيط انما يتحدد به القرب منه وهو ظاهر فلا يكون محددا للجهتين هف (قال ثم معنى تحديده ٣) جواب سؤال تقريره ان المراد بتحدد الجهة ان كان فاعلها فلا نسلم لزوم كونه ذا وضع فضلا عن الاحاطة وان كان قابلها فحدد العلو والسفل لا يكون واحدا ضرورة ان المركز لا يقوم بالمحدد وتقرير الجواب ان المراد به ما يتعين به وضع الجهة وظاهر ان تعين الوضع لا يكون الا بذى الوضع وتعين السفل بوسط الارض ليس من حيث انه نقطة من الارض ليكون للارض دخل فى التحديد فيتعدد المحدد بل من حيث انه مركز لمحيط فلك الافلاك ومتحدد به ضرورة ان المحيط يتعين مركزه والمركز لا يتعين محيطه لجواز ان يحيط به دوائر غير متناهية فبهذا الاعتبار كان المحدد للجهات هو الفلك دون الارض ودون كليهما فان قيل سلمنا ان المحدد يكون واحدا محيطا بذى الجهة لكن من اين يلزم ان يكون هو المحيط بالكل ولم لا يجوز ان يكون محدد جهة النار هو فلك القمر مثلا كما هو حكم الامكنة فان محدد كل مكان انما هو المحيط به وان كان محاطا للغير بل اطباقهم على كون النار خفيفة على الاطلاق بمعنى انها تطلب جهة الفوق مع انها لا تطلب الا مقعر فلك القمر ربما يدل على انه محدد جهتها قلنا المحيط اذا كان محاطا للغير لم يكن منتهى الاشارة ضرورة امتدادها الى الغير فلم يكن محددا للجهة التى هى طرف الامتدادات ومنتهى الاشارات وهذا بخلاف المكان فانه سطح المحيط المماس لسطح ذى المكان فطلب النار بالطبع مقعر فلك القمر انما يدل على انه مكانه الطبيعى لا جهتها فان العنصر انما يطلب بالطبع حيزه لا جهته بان يصل الى الجسم المشتمل على حقيقة الجهة بل لا يكون ذلك الا فى الماء الطالب للارض الا ترى ان النار لو فرضت قاطعة افلاك القمر كانت متحركة الى فوق لا من فوق ولهذا اتفقوا على ان فوق النار فلك القمر وفوقه فلك عطارد وهكذا الى المحدد وقولهم انها تطلب جهة الفوق بمعنى انها تطلب المكان الذى يلى جهة الفوق و بعد الاتفاق على ان المحدد فوق الكل اختلفوا فى انه هل ينقسم بحسب الاجزاء المفروضة الى فوق وتحت كسائر الافلاك حيث يجعل ما يلى محيط المحدد كالمحدب فوق وما يلى مركزه تحت كالمقعر فجوزه بعضهم بناء على ان المحدد بالذات هو محدبه اذ اليه الانتهاء فتكون الاشارة من مقعره الى محدبه من تحت ومنعه بعضهم زعما منه ان المحدد هو نفسه فيكون كله لذاته فوق بخلاف الارض فان تحتيتها ليست لذاتها بل لكونها فى صوب المركز حتى لو تحركت عنه كانت حركة من تحت (قال تنبيه ٣) لا خفاء فى ان اثبات المحدد مبنى على امتناع الخلاء والا لجاز ان تنتهى اليه الامتدادات وتتعين به اوضاع الجهات وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان من الاجسام ما يقتضى صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع ومنها ما يقتضى صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عندنا ان الخلاء ممكن وان الاجسام متماثلة يجوز على كل منهما ما يجوز على الآخر وان الحركات مستندة الى قدرة الفاعل المختار لا اثر فيها للطبيعة لم يتم ما ذكروه فى اثبات المحدد بالتفسير المذكور ولم تمتنع الحركة المستقيمة على السموات كما لم تمتنع على العناصر لتحقق الجهات بدونها ولم يثبت ما فرعوا على اثبات المحدد وعدم قبولها الحركة المستقيمة من ان السموات لا تقبل الخرق والالتئام ولا الكون والفساد ولا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا الالوان والطعوم والروايح ولا اللين والخشونة والملاسة ولا الخفة والثقل الى غير ذلك مما ورد به الشريعة المطهرة على انه لو تم ما ذكر فى المحدد خاصة دون سائر الافلاك فان تمسكوا بانه علم بالرصد انها تتحرك على الاستدارة فيكون فيها مبدأ ميل مستدير فلا تتحرك على الاستقامة لامتناع اجتماع المثلين قلنا لو سلم ذلك فامتناع انقطاع الاستدارة وحدوث الاستقامة لم يعلم بالرصد ودليل سرمدية الحركات لم يتم كيف وقد جعلوها

م الجهات تعين اوضاعها به والا فالفاعل لا يلزم ان يكون جسما والقابل ليس الا واحدا لان العلو نقطة من الفلك والسفل من الارض لكن من حيث انها مركز للمحيط ومتحددة به المحيط يتعين مركزه ولا عكس ولهذا لم يكن للارض دخل فى التحديد وانما تعين المحيط بالكل لان المحاط قد يمتد الاشارة منه فلا يكون هو المنتهى وعلى هذا يكون المحدد بالحقيقة هو محدب المحيط ويكون مقعره تحت كما فى سائر الافلاك بحسب الاجزاء المفروضة وبعضهم على انه نفس المحيط حتى يكون كله فوق لذاته حتى

٣ لما كان عندنا الخلاء ممكنا والاجسام متماثلة والحركات مستندة الى قدرة المختار لم يتم ما ذكروه ولم تمتنع الحركة المستقيمة على السموات ولم تثبت ما فرعوا على ذلك من انها لا تقبل الخرق والالتئام ولا الكون والفساد ولا الكيفيات الفعلية والانفعالية ونحو ذلك وزعم بعض القدماء انها فى غاية الصلابة واليبس والملاسة ولها فى تماسها نغمات يسمعها اصحاب الرياضة مقيه

ارادية لا ذاتية يمتنع انفكاكها وزعم جماعة من قدماء الحكماء المتألهين ان الافلاك فى غاية ما يكون من الصلابة واليبس والملاسة وهى فى دورانها يماس بعضها بعضا فيسمع منها المتلطفون بالحكمة والرياضة اصواتا عجيبة غريبة موسيقية مطربة والحانا ونغمات متناسبة مستحسنة تقف عندها القوى البدنية وتحير النفوس البشرية (قال المبحث الثانى ٧) قد انجر الكلام ههنا الى ذكر جمل من علم الهيئة الباحث عن احوال الاجسام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها واوضاعها وحركاتها اللازمة لها لان بعض ذلك مما ينتفع به فى الشرعيات كتعدد المشارق والمغارب واختلاف المطالع وامر القبلة واوقات الصلوة وغير ذلك وبعضه مما يعين على التفكر فى خلق السموات والارض المؤدى الى مزيد خبرة ببالغ حكمة الصانع وباهر قدرته وبعضه مما يجب التنبه لفساده فيحكى كذلك وهذا العلم فيما بينهم ايضا يذكر على طريق الحكاية عن علم آخر فيه براهينه يسمونه المجسطى فلا بأس ان اقتصرنا على مجرد الحكاية لكن على وجهها ان شاء الله تعالى لا كما وقع فى المواقف فيتعجب من له ادنى نظر فى هذا الفن من قلة اهتمام الحاكى بالمحكى واتخذ ذلك مغمزا على المتصدى لتحقيق العلوم الاسلامية فنقول لما وجدوا الشمس والقمر وساير الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب ثم وجدوها بالنظر الدقيق متحركة حركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة اعنى الشمس والقمر وزحل والمشترى والمريخ والزهرة وعطارد ذوى حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى البعض وكانت الكواكب عندهم مركوزة فى الافلاك لا كالحيتان فى المياه بنوا على ذلك ان الافلاك الكلية الشاملة للارض الكائنة على مركزها تسعة اثنان للحركتين الاوليين وسبعة لحركات السبعة السيارة لامتناع الحركتين المختلفتين فى زمان واحد من جسم واحد واما فى جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان تكون الافلاك لغير المكوكبة كثيرة محيطا بعضها بالبعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك لعدم الدليل ولانهم لم يجدوا فى السمويات فضلا لا حاجة اليه وجوز بعضهم كون الافلاك ثمانية تستند الحركة الاولى الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان تتصل بها نفس واحدة تحركها الحركة اليومية قال صاحب التحفة فيجوز ان تكون سبعة بان تكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل وتتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى واخرى بالسابعة تحركها الحركة الاخرى لكن بشرط ان تفرض دوائر البروج متحركة بالسريعة دون البطيئة لتنتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع (قال ونه لا كوكب عليه وانه يتحرك ٨) انما جعل ذلك من قبيل زعمهم لان الذاهبين الى ان الكواكب سابحة فى الافلاك كالحيتان فى المياه لا يقولون بذلك (قال يسمى معدل النهار ٢) لتعادل الليل والنهار فى جميع البقاع عند كون الشمس عليها والمراد بالمنطقة اعظم الدوائر الحادثة من حركة الكرة على نفسها وبقطبيها النقطتان الثابتتان عند حركة الكرة والدوائر الصغار الموازية للمنطقة تسمى مدارات تلك الحركة واحد قطبى العالم وهو الذى يلى شمال المواجه للمشرق يسمى الشمالى والآخر الجنوبى (قال ويتم دوره فى قريب من اليوم بليلة ٢) انما قال فى قريب لانها تنقص من اليوم بليلته بمقدار الحركة الخاصة للشمس من المغرب الى المشرق (قال ويحرك الكل ٣) يعنى ان التاسع يحرك جميع الافلاك الثمانية التى تحته بحكم المشاهدة لكونها بمنزلة جزء منه حيث احاط بها وقوى عليها حتى صار المجموع بمنزلة كرة واحدة والا فالحركة الوضعية تحرك المحاط بتحرك المحيط ليس بلازم الا اذا كان المحاط فى ثخن المحيط كالخارج المركز من الممثل على ما يجيء ان شاء الله تعالى فانه جزء منه على الحقيقة (قال وتحته فلك الثوابت ٢) سمى بذلك لكونه مكانا للكواكب الثوابت اعنى ما عدا السبعة السيارة وتسميتها ثوابت اما لبطء حركتها فى الغاية بحيث لم تدرك الا بالنظر الدقيق واما لثبات ما بينها من الابعاد على

٧ زعموا ان المحدد تاسع الافلاك يعنى قيام الدليل على وجود التسعة وان جوز بعضهم ردها الى الثمانية بل السبعة متن

٨ من المشرق الى المغرب على منطقة متن

٢ وقطبين يسميان قطبى العالم متن

٣ لانها كالجزء منه متن

٢ يتحرك من المغرب الى المشرق على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه ويتم دوره ستة وثلثين الف سنة اوفى ثلث وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة اوفى خمسة وعشرين الف سنة ومائتى سنة على اختلاف الاراء ثم تحته فلك زحل ثم المشترى ثم المريخ ثم الشمس ثم زهرة ثم عطارد ثم القمر استحسانا فيما بين الشمس والسفليين متن

وتيرة واحدة وثبات عروضها عن منطقة حركتها وحكموا بكون حركة الثامن على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه لان حركة الحاوى والمحوى اذا كانت على منطقة واقطاب باعيانها لاتحس باختلاف الحركتين بل انما يحس بحركة واحدة هى مركبة من مجموعهما ان اتحدت الجهة وحاصلة من فضل السريعة على البطيئة ان اختلفت الجهتان والالم يحس بالحركة اصلا بل يرى ساكنا وايضا يعرف بآلات القياس ان الثوابت لاتختلف ابعادها عن قطبى العالم بل عن نقطة غيرهما واختلفوا فى مقدار هذه الحركة فعلى رأى بطليموس ومن قبله تقطع فى كل مائة سنة درجة فتتم الدورة فى ست وثلاثين الف سنة وعلى رأى المتأخرين تقطع فى كل ست وستين سنة درجة فتتم الدورة فى ثلثة وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة وبعضهم وجدوها تقطع الدرجة فى كل سبعين سنة فتتم الدورة فى خمسة وعشرين الف سنة ومأتى سنة ويوافقه رصد مراغة فيمكن ان يكون ذلك لاختلال فى الآلات اولاسباب لايطلع عليها الاخالق السموات (قال واستدلالا من الكسف ٣) يعنى انهم وجدوا القمر يكسف سائر السيارات ومن الثوابت مايكون على ممره فحكموا بان فلكه تحت الكل وهكذا الحكم فى البواقى الا الشمس فانها لايكسفها غير القمر ولا يدرك كسفها بشئ من الكواكب لاحتراقها عند مقارنتها فالحكم بكونها فوق الزهرة وعطارد استحسانا لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون النير الاعظم فى الوسط من السيارات بمنزلة شمسة القلادة وقد تأكد هذا الاستحسان بمناسبات اخر وزعم بعضهم انه رأى الزهرة كشامة على صفحة الشمس والحكم بكونها تحت الثلثة العلوية اعنى زحل والمشترى والمريخ مأخوذ من اختلاف المنظر وهو بعد مابين طرفى الخطين المارين بمركز الكوكب الواصلين الى فلك البروج الخارج احدهما من مركز العالم والاخر موضع الناظر فان وجوده يدل على القرب منا وعدمه على البعد وقد وجد للشمس دون العلوية والثوابت فعلم انها تحتها ولم يعرف وجوده للزهرة وعطارد لانه انما يعرف بآله لهم تسمى ذات الشعبتين تنصب فى سطح نصف النهار والزهرة وعطارد لكونهما حوالى الشمس دائما لايصلان الى نصف النهار ظاهرين ولما كانوا معترفين بانه لاقطع فى جانب كثرة الافلاك وانه لايمتنع كون الثوابت على افلاك شتى منفقة الحركات وانهم انما بنوا الكلام على عدم اثبات الفضل المستغنى عنه فلا يتوجه الاعتراض بانه لم لايجوز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون بعضها تحت السيارات اوفيما بينها (قال وافلاكها الكلية ممثلات ٦) يعنى ان الافلاك الكلى لكل من السبعة السيارة يسمى ممثل ذلك الكوكب بمعنى كونه ممثلا لفلك البروج اى موافقا له بالمركز والمنطقة والقطبين (قال وفى جوف ممثل القمر ٨) يريد الاشارة الى تفصيل الافلاك الجزئية التى يشتمل عليها الافلاك الكلية وقد ارشدهم الى ذلك ما ادركوا بالرصد للسيارات من اختلاف الاوضاع والحركات فمن الافلاك الجزئية ممثل القمر ويسمى الجوزهر لكونه المحرك للجوزهرين وستعرفهما ومنها مائل القمر وهو فلك فى جوف ممثل القمر مركزه مركز العالم يسمى بذلك لكون منطقته مائلة عن منطقة البروج دائما لايفترقان فالجوزهر يماس بمحدبه مقعر ممثل عطارد وبمقعره محدب المائل المماس بمقعره محدب كرة النار ومنها الافلاك الخارجة المراكز والخارج المركز فلك محيط بالارض خارج مركزه عن مركزها ويكون فى ثخن فلك موافق المركز يماس بمحدبه محدب الموافق على نقطة واحدة هى ابعد نقطة عليه من مركز الارض وتسمى الاوج وبمقعره مقعر الموافق على نقطة مقابلة للاولى هى اقرب نقطة عليه منه وتسمى الحضيض فبالضرورة يبقى الفضل من موافق المركز بعد انفصال الخارج المركز عنه جسمين مستديرين على مركز العالم غليظى الوسط بقدر مابين مركزى الموافق المركز والخارج المركز يستدق ذلك الغلظ الى ان ينعدم عند نقطتى التماس المقابلتين لغايتى الغلظ وهذان الجسمان يسميان بالمتممين

٣ فى البواقى والكواكب السبعة تسمى السيارة والشمس والقمر يسمى النيرين وابواقى المتحيرة متن

٦ الكون مناطقها على منطقة البروج متن

٨ فلك آخر مركزه مركز الارض يسمى المائل ثم فى ثخن المائل وكل من الممثلات الغير القمر فلك شامل للارض خارج مركزه عن مركزها يسمى فى عطارد مديرا وفى باقى المتحيرة حاملا يماس بمحدبه محدب الممثل او المثل بنقطة تسمى الاوج ومقعره مقعره بنقطة تسمى الحضيض ويبقى الفضل جسمين مستديرين على مركز العالم يسميان بالمتممين يتدرج كل منهما من غلظ بقدر مابين المركزين الى رقة ينتهى عند نقطتى التماس على التبادل بمعنى ان رقة الحاوى منهما عند الاوج وغلظه عند الحضيض والمحوى بالعكس وفى ثخن المدير فلك آخر خارج المركز يسمى الحامل ينفصل عن المدير كالمدير عن الممثل فيكون لعطارد اوجان وحضيضان واربع متممات والمائل فى المتحيرة اسم للحامل ثم فى كل ثخن كل حامل كرة تسمى فلك التدوير احد طرفى قطرها يماس محدب الحامل والآخر مقعره والكوكب مغرق فيه يماس سطحه سطحه والشمس فى الخارج المركز كالتدوير فى الحامل متن

ويكون ذلك التدرج من الغلظ الى الرقة فيهما على التبادل بمعنى ان غاية رقة الحاوى منهما
يكون عند الاوج وغاية غلظه عند الحضيض وغاية رقة المحوى عند الحضيض وغلظه عند الاوج
وقد يكون الخارج المركز في ثخن خارج مركز آخر كما في عطارد ومنها التداوير والتدوير
كرة في ثخن الخارج المركز يماس سطحها المحدب الخارج بنقطة يسمى الذروة ومقعره بنقطة مقابلة لها
تسمى الحضيض والكوكب مركوز فيها بحيث يماس سطحاهما على نقطة ولم يعتبرا لها ولا للكوكب
تقعير بل اعتبرا مصمتين فقوله ثم في ثخن المائل اشارة الى ان الموافق المركز المشتمل على الخارج
المركز هو في القمر المائل وفي البواقي ممثلاتها وان الحامل اسم للخارج المركز اذا كان في ثخنه
التدوير لحمله مركز التدوير وان خارج المركز لعطارد يسمى مديرا لادارته مركز الحامل وهو الخارج
المركز الذي ينفصل عن المدير انفصال المدير عن الممثل ويكون فيه التدوير فلعطارد خارجا مركز
واوجان وحضيضان واربع متممات والمائل في المتحيرة اسم الخارج المركز الحامل للتدوير
اذا تقرر هذا فنقول للشمس ممثل في ثخنه خارج مركز في ثخنه الشمس وللقمر ممثل في
جوفه مائل في ثخنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه القمر ولعطارد وممثل في ثخنه
خارج مركز يسمى مديرا في ثخنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه عطارد ولكل من الاربعة
الباقية ممثل في ثخنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه الكوكب وهذه صورها

(قال المبحث الثالث ٣) لما كانت منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين توهموا
دائرة تمر بنقطتي التقاطع ونقطتي البروج واخرى تمر بالاقطاب الاربعة وتقطع معدل النهار
ومنطقة البروج على زوايا قوائم فتقع على غاية بعد ما بين المنطقتين ويسمى الميل الكلي فبحسب
هاتين الدائرتين ينقسم فلك البروج اربعة اقسام متساوية فتوهموا على كل واحد من ربعين
متلاصقين منها نقطتين بعد كل منهما عن الاخرى كبعد الاخرى عن اقرب طرفي الربع اليها
ثم توهموا اربع دوائر تمر بالنقط الاربع وبمقابلاتها من الربعين الباقيين وفرضوا الدوائر الست
قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وسائر الافلاك المثلة اثنى عشر قسما سموا كل قسم منها
برجا وجعلوا كل برج ثلثين قسما سموا كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سموا كل قسم
دقيقة وهكذا جعلوا كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة بالغا ما بلغ وسموا من نقطتي تقاطع
المنطقتين النقطة التي تجاوزها الشمس الى شمال معدل النهار اعني مائل القطب الشمالي
اعتدالا ربيعيا والنقطة التي تجاوزها الشمس الى جنوب المعدل اعتدالا خريفيا وسموا نقطة
تقاطع منطقة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة في جانب الشمال انقلابا صيفيا وفي جانب
الجنوب انقلابا شتويا لان الربيع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال الآخذ في الشمال الى
الانقلاب الشمالي اعني زمان قطعها الحمل والثور والجوزاء والصيف لمدة حركتها منه الى
الاعتدال الاخذ في الجنوب اعني زمان قطعها السرطان والاسد والسنبلة والخريف لمدة حركتها
منه الى الانقلاب الجنوبي اعني زمان قطعها الميزان والعقرب والقوس والشتاء لمدة حركتها
منه الى الاعتدال الربيعي اعني زمان قطعها الجدي والدلو والحوت وهذه الاسامي مأخوذة من
صور توهمت من كواكب وقعت عند القسمة بحذاء الاقسام وحين انتقلت عن محاذاتها بحركة الفلك
الثامن اثروا بقاء الاسماء تيسيرا للامر في ضبط الحركات (قال وكل من السيارة يقطع هذه البروج
على التوالي ٧) اعني من الحمل الى الثور الى الجوزاء وهكذا وهي حركة من المغرب الى المشرق
وعكسه خلاف التوالي اعني من الحمل الى الحوت الى الدلو وهكذا ونعني بالحركة اجمالا الحركة
المركبة التي بها يعتبر انتقال الكوكب من برج الى برج من غير ان ينظر الى جزئيات الافلاك
وتفاصيل الحركات وبالتفصيل خلاف ذلك فالشمس تقطع البروج الاثنى عشر في ثلثمائة وخمسة
وستين يوما وربع يوم وهي السنة الشمسية والقمر في ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وسدس يوم

٣ ست دوائر متقاطعة على قطبي البروج قاطعة لمنطقتها على ابعاد سواء مارة احداها تقاطع المعدل ومنطقة البروج ثم فرضوها قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وسائر المثلات ايضا اثنى عشر قسما سموا كل قسم برجا وجعلوا كل برج ثلثين درجة وكل درجة ستين دقيقة وكل دقيقة ستين ثانية وهكذا وسموا نقطة التقاطع التي تجاوزها الشمس الى شمال المعدل اعتدالا ربيعيا والى جنوبه اعتدالا خريفيا ومنتصف ما بين نقطتي التقاطع في الشمال انقلابا صيفيا وفي الجنوب انقلابا شتويا وزمان قطع الشمس من البروج الشمالية الحمل والثور والجوزاء ربيعا والسرطان والاسد والسنبلة صيفا ومن الجنوب الميزان والعقرب والقوس خريفا والجدي والدلو والحوت شتاء متن

٧ اعني بحركة من المغرب الى المشرق اما اجمالا فالشمس في ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم وهي السنة الشمسية والقمر في ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وسدس يوم وخمسه وزحل في ثلثين سنة والمشتري في اثنى عشرة سنة والمريخ في سنتين الا شهرا ونصفا والزهرة في حد وسنة وكذا عطارد كل ذلك على التقريب متن

وخمس يوم وهى السنة القمرية وزحل فى ثلثين سنــة والمشترى فى اثنتى عشرة سنة والمريخ فى سنتين الاشهر اونصفا وكل من الزهرة وعطــارد فى سنة جميع ذلك على سبيل التقريب واما التحقيق فيعرف من الزيجات (قال واما تفصيلا ٦) اشارة الى بيــان الحركات البسيطة للافلاك الجزئية الى التوالى اوخلافه فمن الحركة الى خلاف التوالى حركة مدير عطارد حول مركزه على غير معدل النهارومنطقة البروج وغير اقطابهما ويظهر فى اوج الحامل وحضيضه ويحدث بسببها لمركز الحامل مدارحول مركــز المدير يسمى الفلك الحامل لمركز الحامل وهى فى اليوم بليلته تسع وخمسون دقيقة وثمــانى ثوان وعشرون ثالثة ووجه معرفة المدير وكون حركته على خلاف التوالى وعلى هذا المقدار مشهور فيما بينهم الا ان فى نقل صاحب المواقف سهوقلم لابد من التنبه له وهو انه جعل حال مركز التدوير واوج الحامل فى الميزان والحمل المقابلة وانمــا هى المقارنة وجعل المدير اسما لمحرك مركز التد وير وانمــا هو اسم لمحرك اوج الحامل المحرك لمركز التدوير وجعل بعد عطارد عن الشمس فى الصباح والمساء فى الميزان اعظم منه فى الحمل والامر بالعكس ومنها حركة ممثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج وقطبيها كل يوم ثلث دقايق واثنتى عشرة ثانية وبها تتحرك جميع افلاك القمر فينتقل الرأس والذنب ولذلك ينسب اليهما ويسمى حركة الجوزهر ومنهــا حركة مائل القمر حول مركز العالم على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابهما كل يوم احدى عشرة درجة وتسعة دقايق ويتحرك بها الخارج المركز ومركزه وتسمى حركة الاوج لظهورها فيه وقد يسمى مجموع حركتى الجوزهر والمائل بحركة الاوج واما حركاتها الى التوالى فمنها حركات الافلاك الممثلة سوى ممثــل القمر وتظهر فى الاوجات والحضيضات وهى على وفق حركة الفلك الثــامن حتى ذهب بعضهم الى انها بحركته واختار الآخرون كونهــا حركات الممثلات بذواتها احترازا عن كونها عطلا والتزموا عدم تحركها بحركة الثامن لان تحريك الحاوى للمحوى ليس بلازم ومنها حركات الافلاك الخارج المراكز سوى مايختص باسم المدير لعطارد وهى فى كل يوم للشمس تسع وخمسون دقيقــة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة على منطقة البروج دون قطبيها ولزحل دقيقتان وللمشترى خمس دقايق وللمريخ احدى وثلثون دقيقة وللزهرة كالشمس ولعطارد درجة ونصف وللقمر اربع وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة جميع ذلك على غير معدل النهــار ومنطقة البروج وغير اقطابهما ويظهر فى مراكز تداوير الكواكب الستة ولذلك تسمى حركة مركز الكوكب ومنها حركة النصف الاعلى من تدوير كل من الخمسة المتحيرة على غير منطقة حاملها والنصف الاسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل وهى فى كل يوم لتداوير العلوية اعنى زحل والمشترى والمريخ فضل حركة الشمس على حركة حواملهــا ولتدوير الزهرة سبعة وثلثون دقيقة ولتدوير عطارد ثلثة اجزاء وست دقايق ولتدوير القمر ثلثة عشر جزأ واربع دقايق ولامحــالة يكون النصف الاسفل من تداوير المتحيرة والاعلى من تدوير القمر الى خلاف التوالى (قال ويقع للقمر ٣) يعنى لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل لم يقع له ميل عن منطقــة البروج الا بحسب المائل ولما كان حركــة تدوير المتحيرة على غير مناطق حواملهــا المائلة عن منطقة البروج كان لهــا ميل بحسب المائل عن منطقة البروج وبحسب التدوير عن منطقة المائل وكل من الميلين يسمى عرض الكوكــب وحقيقته قوس من الدائرة المارة بقطبى البروج و برأس الخط المار بمركز الكوكب الخارج من مركز العــالم الى الفلك الاعلى يقــع بين المنطقة وبين رأس ذلك الخط وهو فى مقابلة الطول وهوقوس من منطقة البروج على التوالى يقع بين نقطة الاعتدال الربيعى وبين الكوكب ان كان عديم العرض او بين النقطة التى تقطع

٦ فحركة اليوم بليلته الى خلاف التوالى اعنى من المشرق الى المغرب لمدير عطارد وعلى غير منطقة العــالم ومنطقة البروج واقطــابهــا تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثــة ولممثله على منطقة البروج وقطبيها ثلث دقايق وكسر وللمائله على غير المنطقتين والاقطــاب احدى عشرة درجة وتسع دقايق والى التوالى لممثلات غير القمر على وفق الثامن حتى كانها بحركــة ولخارج المركز للشمس على منطقة البروج دون قطبيها تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة ولزحل دقيقتــان وللمريخ احدى وثلثون دقيقــة وللزهرة كالشمس ولعطارد درجة ونصف وللقمر اربع وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة كل ذلك على غير المنطقتين والاقطاب ولتداوير العلوية فضل حركة الشمس على حواملها ولتدوير الزهرة سبع وثلثون دقيقة ولعطارد ثلثة اجزاء وست دقايق وللقمر ثلثة عشر جزأ واربع دقايق وهذه فى تداوير المتحيرة للنصف الاعلى وعلى غير مناطق الحوامل وفى تدوير القمر للنصف الاسفل وعلى منطقة الحامل والمائل فلا محــالة يكون النصف الآخر الى خلاف التوالى متن

٣ ميــل عن منطقة البروج بحسب المائل فقط وللمتحيرة بحسب المائل اعنى الحامل عنها وبحسب التدوير عن المائل وكل الميلين يسمى بالعرض متن

دائرة عرضه فلك البروج عليها ان كان ذا عرض (قال ونقطتا تقاطع المائل ٦) والممثل بالجوزهرين يعنى بالممثل مائل القمر والافلاك الخارجة المراكز الخمسة المتحيرة لما عرفت من انها ليست فى سطح منطقة البروج بل مائلة عنها فلهذا تقاطع الافلاك الممثلة وسموا من الجوزهرين النقطة التى يجاوزها الكوكب الى شمال منطقة البروج الرأس والتى يقابلها بالذنب تشبيها للشكل الحادث بين نصفى المنطقتين من الجانب الاقل بالتنين وجعل الاخذ فى الشمال راسا لانه شرف من قبل ظهور القطب الشمالى وميل المساكن اليه وكثرة الكواكب فيه قوله فظهر يعنى لما اثبتوا فلكا للحركة اليومية واخر لحركة الثوابت وتاملوا فى احوال السبعة السيارة واختلافاتها فحكموا بان للشمس ممثلا وخارج مركز وتدويرا وللقمر مائلا وممثلا وخارج مركز وتدويرا ولكل من العلوية والزهرة ممثلا وخارج مركز وتدويرا ولعطارد ممثلا ومديرا وخارج مركز وتدويرا ولكل من المذكورات حركة خاصة صارت الافلاك الجزئية اربعة وعشرين وكذا الحركات البسيطة وبنى ذلك على انهم اعتقدوا فى الفلكيات انها منتظمة فى حركاتها لا يعرض لها وقوف او رجوع او سرعة او بطء او انحراف عن سننها فحين ادركوا شيئا من ذلك اثبتوا له سببا لا يخل بهذا الانتظام كاثبات الخارج المركز او التدوير للاختلاف بالسرعة والبطء واثبات التدوير للرجعة والاستقامة والوقوف مثلا اذا كان الكوكب متحركا حركة متشابهة على محيط فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذى نحن بقربه تكون حركته بالقياس الى مركز العالم مختلفة ويكون فى القطعة التى هى ابعد منه بطيئة وفى القطعة التى هى اقرب سريعة لان القسى المتساوية المختلفة بالبعد والقرب يرى البعيد منها اصغر من القريب وتوضيحه انه اذا اخرج خط يمر بالمركزين ويصل الى الاوج والحضيض ثم قام عليه عمود يمر بمركز العالم ويصل الى المحيط من الجانبين انقسم الممثل بهذا الخط قسمين متساويين وخارج المركز قسمين مختلفين اعظمهما ما يكون فى النصف الاوجى من الممثل واصغرهما ما يكون فى النصف الحضيضى منه والكوكب لا يقطع كل نصف الا بقطع ما فيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجى اكثر والحضيضى اقل على تفاوت المتفاوتين اعنى القسمين من الخارج المركز فترى الحركة فى النصف الاوجى ابطأ وفى الحضيضى اسرع وعند طرفى الخط متوسطة كما اذا تحرك متحرك فى ساعة فرسخين وفى اخرى فرسخا ولهذا كانت مدة فصلى الربيع والصيف اكثر من مدة فصلى الخريف والشتاء مع ان كلا من المدتين زمان قطع النصف من فلك البروج واذا كان الكوكب من التدوير فى النصف الذى يوافق حركته حركة حامله اعنى النصف الاعلى فى المتحيرة والنصف الاسفل فى القمر ترى حركته سريعة لقطعه فلك البروج بالحركتين جميعا واذا كان فى النصف الذى يخالف حركته حركة حامله اعنى اسافل المتحير واعلى القمر فان كانت حركته اقل من حركة حامله يرى بطيئا لانه انما يقطع فلك البروج بفضل حركة الحامل على حركة التدوير وان انتهت حركته الى حد التساوى لحركة الحامل وذلك انما يكون فى المتحيرة دون القمر لما عرفت من مقدار حركات التداوير والحوامل ترى الكوكب واقفا لان الحامل يحركه الى التوالى جزأ ويرده التدوير الى خلاف التوالى جزأ فيرى من فلك البروج فى موضعه كانه لا يتحرك وان زادت حركة التدوير على حركة الحامل يرى راجعا لان الحامل يحركه جزأ والتدوير يرده جزئين مثلا (قال وامثال هذه البيانات ٨) قد يتوهم ان اثبات الافلاك الجزئية والحركات البسيطة على الوجوه المخصوصة بناء على ما يشاهد ويدرك بالرصد من الاختلافات اللازمة على تقدير ثبوتها اثبات للملزوم بناء على وجود لازمه وليس بمستقيم الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان تكون تلك الاختلافات لاسباب

٦ والممثل بالجوزهرين والتى تجاوزها الكواكب الى الشمال بالراس والاخرى بالذنب فظهر ان جزئيات الافلاك اربعة وعشرون وكذا بسايط الحركات وبناء على اعتقاد الانتظام فى السموات مع مشاهدة الكثير من الاختلافات مثل السرعة والبطء بعد التوسط والرجعة والوقوف بعد الاستقامة ولاشك ان من الخارج المركز الذى يحرك الشمس مثلا حركة متشابهة حول مركزه القوس التى تكون فى النصف الاوجى من الممثل اعظم من التى تكون فى النصف الحضيضى وانها لا تقطع كل نصف الا بقطع ما فيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجى اكثر فترى الحركة ابطأ فلهذا كانت مدة الربيع والصيف اكثر مدة من الخريف والشتاء وان الكوكب اذا كان من التدوير فى النصف الذى يوافق حركته حركة الحامل يرى سريعا واذا كان له فى النصف الاخر فان كانت حركته اقل من حركة الحامل يرى بطيئا وان انتهت الى التساوى وذلك فى المتحيرة لا غير يرى واقفا وان زادت يرى راجعا
متن

٨ ليست استدلالا بوجود اللازم على الملزوم كما هو الظاهر بل تحدسا متن

اخر والجواب انهما مقدمات حدسية حيث يحكم العقل الجازم بانتظام السمويات بثبوتهما عند ادراك الاختلافات من غير ملاحظة وسط وترتيب وهم معترفون بذلك مصرحون به فى امر الخسوف والكسوف ونحوهما ولهذا اختلفوا وترددوا فيما لم يحكم الحدس به كالمجرة ومحو القمر وان اختلاف الشمس بالسرعة والبطء مبنى على التدوير او الخارج المركز وان حركات اوجات المثلات بانفسها او بالفلك الثامن (قال كما تحدسوا ٩) اورد منهما من الحدسيات المشهورة فيما بينهم اضاءة القمر بالشمس ومايترتب على ذلك من الخسوف والكسوف وذلك ان اختلاف تشكلات القمر بحسب اوضاعه من الشمس يدل على ان جرمه مظلم كثيف صقيل يقبل من الشمس الضوء لكثافته وينعكس عنه لصقالته فيكون ابدا المضئ من جرمه الكرى اكثر من النصف بقليل لكون جرمه اصغر من جرم الشمس فيفصل بين المضى والمظلم دائرة قريبة من العظيمة تسمى دائرة النور ويفصل بين مايصل اليه نور البصر من جرم القمر وبين مالا يصل دائرة تسمى دائرة الرؤية والدائرتان تتطابقان فى الاجتماع ولكونه تحت الشمس يكون النصف المظلم منه حينئذ مايلى البصر وهذه الحالة هى المحاق وكذا فى الاستقبال لكن مايلى البصر حينئذ هى القطعة المضيئة والقمر حينئذ يسمى بدرا وتتقاطعان فى سائر الاوضاع اما فى التربيعين فعلى زوايا قائمة فيرى منه الربع واما فى غيرهما فعلى حادة ومنفرجة فيرى الشكل الهلالى ان كان مايلى الشمس هو القسم الذى يلى الزاوية الحادة والشكل الاهليلجى ان كان هو القسم الذى يلى المنفرجة واول مايبدو للناظر بعد الاجتماع يسمى الهلال وهو حيث البعد بينه وبين الشمس قريب من اثنى عشر درجة او اقل او اكثر على اختلاف اوضاع المساكن (قال واذا كان القمر ٧) اشارة الى سبب الكسوف وهو حالة تعرض للشمس من عدم الاستنارة والانارة بالنسبة الى الابصار حين مايكون من شانها ذلك بسبب توسط القمر بينها وبين الابصار وذلك اذا وقع القمر على الخط الخارج من البصر الى الشمس ويسمى ذلك بالاجتماع المرئى ويكون لامحالة على احدى العقدتين الرأس او الذنب او بقربهما بحيث لايكون للقمر عرض مرئى بقدر مجموع نصف قطره وقطر الشمس فلامحالة يحول بين الشمس وبين البصر ويحجب بنصفه المظلم نورها عن الناظرين بالكل وهو الكسوف الكلى او البعض فالجزئى ولكونه حالة تعرض للشمس لافى ذاتها بل بالنسبة الى الابصار جاز ان يتفق الكسوف بالنسبة الى قوم دون قوم كما اذا سترت السراج بيدك بحيث يراه القوم وانت لاتراه وان يكون كليا لقوم جزئيا لآخرين او جزئيا للكل لكن على التفاوت واما اذا كان عرض القمر المرئى بقدر نصف مجموع القطرين فيما بين جرم القمر ومخروط شعاع الشمس فلايكون كسوف (قال واذا كان عند الاستقبال ٣) اشارة الى سبب الخسوف وذلك ان القمر عند استقباله الشمس اذ كان على احدى العقدتين او بقربهما بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الارض تحجب بالارض عن نور الشمس فيرى ان كان فوق الارض على ظلمته الاصلى كلا او بعضا وذلك هو الخسوف الكلى او الجزئى واما اذا كان عرضه عن منطقة البروج اقل من نصفى القطرين فيماس مخروط الظل فلاينخسف (قال هذا ولكنهم وجدوا ٩) يعنى انهم وان اثبتوا بحكم الحدس هذه الافلاك والحركات لكنهم وجدوا فى القمر والخمسة المتحيرة اختلافات اخر تورث اشكالات على ما ثبتوا لهما من الافلاك والحركات مثل اشكال المحاذاة واشكال تشابه الحركة واشكال عرض السفليين فمنهم من تحير ومنهم من تصدى لحل البعض مع الاعتراف بالخلل فيه وادعى صاحب التحفة حل الجميع ووجه اشكال المحاذاة والتشابه انه اذا تحرك مركز كرة كنقطة (ا) التى هى مركز كرة (ح) على محيط دائرة كدائرة (ده) وكانت تلك الحركة بسيطة

٩ من اختلاف التشكلات نور القمر على حسب اختلاف اوضاعه من الشمس انه فى نفسه مظلم يستضئ بالشمس فعند الاجتماع يكون وجهه المظلم الينا وهو المحاق واذا انحرف الينا من جهة المضئ قدر ما يرى فهو الهلال ثم تزايد الى ان يبلغ الاستقبال فيصير وجهه المضئ كله الينا وهو البدر ثم ينحرف فياخذ النور فى النقصان الى المحاق متن

٧ عند الاجتماع على عقدة الرأس والذنب او بقربهما بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطر التدوير يرى جرمه المظلم كله او بعضه على وجه الشمس وهو الكسوف متن

٣ عليها او بقربها بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الارض انحجب بالارض عن نور الشمس فيرى كله او بعضه على اظلامه الاصلى وهو الخسوف متن

٩ اختلافات اخر تقتضى زيادة افلاك تحيروا فى كيفياتها وكيفياتها واوضاعها وحركاتها وذلك ان كون مركز التدوير متحركا بحركة الحامل يقتضى ان يكون تشابه حركته وتساوى ابعاده ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض كلها بالاضافة الى مركز الحامل وقد وجد فى القمر تشابه الحركة حول مركز العالم ومحاذاة القطر بالنقطة من جانب الحضيض بعدها من مركز العالم كبعد ما بين المركزين وفى المتحيرة تشابه الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير فى عطارد والحامل فى البواقى وايضا ميل المائل عن المثل شمالى فى نصف جنوبى فى آخر فلزم ان يكون مركز التدوير كذلك لكنهم وجدوه ابدا للزهرة شماليا ولعطارد جنوبيا متن

حدثت عند مركز ذلك المحيط وهو (ر) فى ازمنة متساوية زوايا متساوية كزوايا (ازدزه) ويتبع ذلك تساوى قسى المحيط فى تلك الازمنة كقسى (اءءه) ويلزم ايضا ان تكون ابعاد مركز الكرة المفروضة عن نقطة (ر) ايضا متساوية فى جميع الاوضاع كخطوط (زازدزه) اذ كل منها نصف قطر دائرة (اده) ويلزم ايضا ان يكون قطر (ب ج) من الكرة المفروضة ابدا محاذيا النقطة (ز) حتى اذا صار مركز الكرة من (ا) الى (د) كان القطر مثل (ح ط) واذا صار الى (ه) كان مثل (ك ل) فمركز التدوير اذا كان متحركا على محيط حامله الخارج المركز كما قدروه لزم ان تكون الامور الثلثة بالنسبة الى مركز الخارج لكنها بالارصاد المعتبرة لم توجد كذلك بل وجد فى القمر تشابه حركة مركز التدوير اعنى احداث الزوايا المتساوية فى الازمنة المتساوية حول مركز العالم ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض لنقطة من جانب الحضيض لا الاوج على ما وقع فى المواقف سهوا ابعدها عن مركز العالم كبعد ما بين مركز العالم ومركز الخارج المركز اعنى نقطة توسط مركز العالم كبعد ما بين مركز الخارج فاتجه الاشكالان ووجد فى عطارد تشابه الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير وفى الزهرة والعلوية على منتصف ما بين مركز العالم ومركز الحامل فاتجه على كل اشكال واما محاذاة القطر فى المتحيرة وان لم يكن لمركز الحامل لكنها لما كانت للنقطة التى بحسبها تتشابه الحركة لم يتجه ههنا اشكال اختلاف المحاذاة كما فى القمر ووجه اشكال عرض السفليين ان تقاطع منطقتى المائل والممثل تقتضى ان تكون احد نصفيه شماليا من الممثل والآخر جنوبيا ولما كان مركز التدوير فى سطح المائل لزم ان يكون كذلك لكنهم وجدوه للزهرة دائما اما على العقدة واما فى الشمال ولعطارد دائما اما على العقدة واما فى الجنوب بناء على انطباق المنطقتين وانفصالهما بحيث اذا انتهت حركة مركز تدوير الزهرة من الرأس الى الذنب وجاز ان ينتقل الى جانب الجنوب صار نصف مائله الشمالى جنوبيا والجنوبى شماليا فكان انتقاله الى الشمالى وهكذا ابدا وعطارد بالعكس ولابد لهذا الانطباق والانفصال من محرك ولم يذكروه (قال المبحث الرابع ٦) هذه دوائر توهموها بملاحظة السفليات ينتفع بها فى استخراج القبلة واختلاف البلاد فى طول النهار وقصره وغير ذلك من الخواص فمنها دائرة الافق وهى الفاصلة بين الظاهر من الفلك والخفى منه فان اعتبرت بالنسبة الى مركز الارض فافق حقيقى والدائرة عظيمة اوالى وجه الارض فافق حسى والدائرة قريبة من العظيمة وهما متوازيان وقطباهما سمت الرأس وسمت القدم اعنى طرفى خط يمر على استقامة قامة الشخص بمركز الارض وينفذ فى الجهتين الى محيط الكل والظاهر بالافق الحسى اقل من الخفى بقدر ما يقتضيه نصف قطر الارض وانما يحس بالتفاوت فى فلك الشمس وما دونها اذ ليس للارض بالقياس الى ما فوقها قدر محسوس والدوائر الصغار الموازية للافق فوق الارض تسمى مقنطرات الارتفاع وتحتها مقنطرات الانحطاط فان كان قطبا الافق قطبى العالم انطبقت دائرة الافق على معدل النهار وكان الدور رحويا وذلك حيث يكون احد قطبى العالم على سمت الرأس وان كانا غير قطبى العالم كان الافق مقاطعا لمعدل النهار على نقطتين تسمى احداهما نقطة المشرق ومطلع الاعتدال ووسط المشارق والاخرى نقطة المغرب ومغرب الاعتدال ووسط المغارب وتقاطعهما ان كان على زوايا قوائم سمى الافق افق الاستواء والا فالافق المائل ولا حصر للافاق المائلة ومنها دائرة نصف النهار وهى عظيمة تمر بقطبى الافق اعنى سمت الرأس والقدم وبقطبى العالم سميت بذلك لان النهار ينتصف عند وصول الشمس اليها ولا خفاء فى عدم اطراد التعريف اذ قد يصدق على كل دائرة تمر بقطبى العالم عند كونهما سمتى الرأس والقدم اعنى حيث ينطبق دائرة الافق على معدل النهار وهذه الدائرة قطباها نقطتا المشرق والمغرب وهى تنصف

٦ توهموا لكل موضع من الارض دائرة على الفلك فاصلة بين الظاهر منه والخفى سموها دائرة الافق وقطباها سمت الرأس والقدم فان كانا قطبى العالم انطبق الافق على المعدل والا كان مقاطعا له اما على زوايا قوائم ويسمى افق الاستواء او غير قوائم ويسمى الافق المائل واخرى مارة تسمى الرأس والقدم وقطبى العالم سموها دائرة نصف النهار وقطباها نقطتا المشرق والمغرب ومن

المعدل وجميع المدارات اليومية الظاهرة منها والخفية وبها يعرف غاية ارتفاع الشمس والكواكب وذلك حين يصل اليها فوق الارض وغاية انحطاطها وذلك اذا وصلت اليها تحت الارض (قال وتوهموا فى سطح كل من معدل النهار وافق الاستواء ونصف النهار دائرة على الارض ٣) بان جعلوا الدوائر الثلث قاطعة للعالم فلا محالة يحدث على بسيط الارض ثلث دوائر احداها تسمى خط الاستواء وخط الاعتدال وهو الفاصل بين النصف الجنوبى من الارض والشمالى منها والثانية تسمى افق خط الاستواء وافق نصف نهار القبة وافق وسط الارض وهو الفاصل بين النصف الظاهر من الارض والنصف الخفى وبهاتين الدائرتين تصير الارض ارباعا والمكشوف منها احد الربعين الشماليين وتسمى المعمورة والربع المسكون وان كان اكثره خرابا والثالثة تسمى خط نصف النهار وهو الفاصل بين النصف الشرقى من الارض والغربى منها (قال وسموا من دائرة نصف النهار ٧) عرض البلد قوس من دائرة نصف النهار ما بين معدل النهار وقطب افق البلد اعنى سمت الرأس ولا محالة تساوى ما بين افق البلد وقطب المعدل اعنى ارتفاع القطب فى افق الاستواء لا عرض للبلد لان الخط الخارج من مركز العالم المار تسمى الرأس والقدم يقع على معدل النهار ولا يبعد عنه وفى الافق المنطبق على معدل النهار يكون العرض فى الغاية اعنى تسعين وفى غيرهما يكون للبلد عرض بقدر ميل الافق عن المعدل فاذا اخذنا ارتفاع الشمس فى نصف النهار يوم الاعتدال الربيعى او الخريفى والقيناه من تسعين كان الباقى عرض البلد واما طول البلد فهو قوس من معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار آخر العمارة فى المغرب واعتبر اليونانيون من المغرب لكونه اقرب نهايتى العمارة اليهم وآخر العمارة عند بعضهم ساحل البحر الغربى وعند بطلميوس الجزاير الخالدات الواغلة فى البحر وبينهما عشر درجات وهى قريبة من مأتين وعشرين فرسخا (قال وقسموا المعمورة ٨) لما لم يكن على خط الاستواء وما يدانيه شمالا وجنوبا عمارة وافرة لفرط الحرارة ولم يكن حوالى القطبين عمارة اصلا لفرط البرودة وقع معظم العمارة فى الربع المسكون بين ما يجاوز عشر درجات فى العرض عن خط الاستواء الى ان يبلغ العرض قريب خمسين فقسم اهل الصناعة هذا القدر سبعة اقسام فى العرض حسب ما ظهر لهم من تفاوت تشابه الاحوال فى الحر والبرد فاعتبروا فى الطول الامتداد من المشرق الى المغرب وفى العرض تفاضل نصف ساعة فى مقادير النهار الاطول اعنى نهار كون الشمس فى الانقلاب الصيفى وكل من الاقاليم ينحصر بين نصفى مدارين موازيين لخط الاستواء اشبه شئ بانصاف الدفوف ولا محالة يكون احد طرفيه وهو الشمالى اضيق ومبدأ الاقليم الاول حيث العرض اثنا عشر درجة وثلثا درجة والثانى حيث العرض عشرون وربع وخمس والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف والرابع حيث الارض ثلث وثلثون ونصف وثمن والخامس حيث العرض تسع وثلثون الا عشرا والسادس حيث العرض ثلث واربعون وربع وثمن والسابع حيث العرض سبع واربعون وخمس وآخره حيث العرض خمسون وثلث ومنهم من جعل مبدأ الاول خط الاستواء وآخر السابع منتهى العمارة (قال ففى خط الاستواء ٦) اشارة الى نبذ من خواص المواضع التى لا عرض لها والتى لها عرض اما البقاع التى لا عرض لها لكونها على خط الاستواء فدور الفلك هناك يكون دولابيا لان سطوح جميع المدارات اليومية تقطع سطح الافق على زوايا قائمة كما تقطع الدولاب سطح الماء ويكون الليل والنهار فى جميع السنة متساويين لان الافق ينصف جميع المدارات اليومية فيكون الظاهر اعنى قوس النهار مساويا للخفى اعنى قوس الليل فان كان تفاوت كان بسبب اختلاف المسير بسبب الحركة الثانية مثلا اذا كانت الشمس بالنهار فى النصف الاوجى من فلكها الخارج كانت حركتها الثانية اعنى التى من المغرب الى المشرق ابطأ فتديرها الحركة الاولى من المشرق الى المغرب اسرع

٣ فانقسمت بالاولى ويسمى خط الاستواء الى جنوبى وشمالى وبالثانية الى ظاهر وخفى والمكشوف احد الربعين الشماليين ويسمى المعمورة وبالثالثة الى شرقى وغربى متن

٧ وما بين سمت الرأس البلد ومعدل النهار عرض البلد ومن معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار آخر العمارة فى الغرب بطول البلد متن

٨ سبع قطاع موازية لمعدل النهار ممتدة من المشرق الى المغرب سموها الاقاليم السبعة متن

٦ يكون دور الفلك دولابيا والليل والنهار متساويان ابدا ويسامت الشمس رؤسهم فى الاعتدالين وهو صيف ويبعد فى الانقلابين وهو شتاء فيكون الفصول ثمانية وفى عرض تسعين يكون رحويا ونصف الفلك ظاهرا ابدا والنصف خفيا والسنة يوما وليلة وفى الافاق المائلة يكون الدور حمائليا والقسى الظاهرة من المدارات الشمالية اعظم اذا كان العرض شماليا فيكون النهار اطول اذا كان الشمس فى البروج الشمالية وبالعكس فى الجنوبية وبحسب تفاوت العروض يكون تفاضل القسى وتفاوت الليل والنهار متن

واذا انتقلت بالميل الى النصف الحضيضي كانت الحركة الثانية اسرع فتعيد ها الحركة الاولى ابطأ فتتفاوت الحركتان في نصفي مدار ذلك اليوم لكن ذلك غير محسوس وتسامت الشمس رؤسهم في السنة مرتين مرة في اعتدال رأس الحمل ومرة في اعتدال رأس الميزان لان مدار الشمس حينئذ هو المعدل المار بسمت رؤسهم ويبعد عنهم غاية البعد مرتين مرة في انقلاب رأس السرطان واخرى في انقلاب رأس الجدي ولكون غاية القرب مبدأ الصيف وغاية البعد مبدأ الشتاء يكون لهم صيفان وشتاآن وبين كل صيف وشتاء خريف وبين كل شتاء وصيف ربيع فتكون فصولهم ثمانية كل منها شهرا ونصفا تقريبا واما في عرض تسعين اعني حيث يكون قطب العالم على سمت الرأس فدور الفلك يكون رحويا لكون معدل النهار هو الافق ولا يبقى في الافق مشرق ولا مغرب متميزين بل في جميع الجهات يمكن ان يكون طلوع وغروب ولا نصف النهار ايضا بل في جميع الجهات يمكن ان تبلغ الشمس وغيرها من السيارات غاية الارتفاع والنصف من الفلك يكون ابدي الظهور اعني الذي يكون من معدل النهار في جهة القطب الظاهر والنصف الاخر يكون ابدي الخفاء فالشمس مادامت في النصف الظاهر من فلك البروج يكون نهارا ومادامت في النصف الخفي منه يكون ليلا فتكون السنة كلها يوما وليلة ولا تفاضل الا من جهة بطء حركة الشمس وسرعتها واما في المواضع التي يكون عرضها دون تسعين فيكون الدور حمائليا لميل المعدل عن الافق في جهة القطب الخفي وميل الافق عنه في جهة القطب الظاهر ولهذا سميت بالآفاق المائلة والافق يقطع المدارات اليومية على زوايا غير قائمة ويماس البعض ولا يقاطعه اعني الذي يكون بعده عن القطب بقدر عرض البلد ويكون هو وما هو اصغر منه الى القطب ابدي الظهور في جانب القطب الظاهر وابدي الخفاء في جانب القطب الخفي واما التي يقاطعها الافق فان كانت في شمال المعدل كانت القسي الظاهرة اعظم في العرض الشمالي واصغر في العرض الجنوبي والقسي الخفية بالعكس فاذا كانت الشمس في البروج الشمالية اعني من الحمل الى الميزان كان النهار اطول من الليل في العرض الشمالي لكون القسي الظاهرة اعظم وكان اقصر في العرض الجنوبي لكونها اقصر واذا كانت في البروج الجنوبية اعني من الميزان الى الحمل كان الامر بالعكس اي كان النهار في العرض الشمالي اقصر وفي الجنوبي اطول لما عرفت وان كانت المدارات التي يقاطعها الافق في جنوب المعدل كانت القسي الظاهرة اعظم في العرض الجنوبي واصغر في الشمالي فعند كون الشمس في البروج الشمالية كان النهار اقصر في العرض الشمالي واطول في الجنوبي وعند كونها في البروج الجنوبية كان الامر بالعكس وكلما كان عرض البلد اكثر كان مقدار التفاوت بين الليل والنهار اكثر لازدياد ارتفاع القطب الظاهر والمدارات التي تليه وازدياد فضل قسيها الظاهرة على الخفية وازدياد انحطاط القطب الخفي والمدارات التي عنده فيزداد فضل قسيها الخفية على الظاهرة ويكون تزائد النهار وتناقص الليل الى رأس المنقلب الذي يلي القطب الظاهر وتناقص النهار وتزائد الليل الى رأس المنقلب الآخر ويكون نهار كل جزء مساويا لليل نظيره وبالعكس كنهار اول السرطان لليل اول الجدي وبالعكس (قال خاتمة ٢) يريد ان اكثر ما ذكروا من عظم امر السماويات وعجيب خلقها وبديع صنعها وانتظام امرها مما يمكن ان يشهد به الامارات ودل عليه العلامات من غير اخلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية الا انهم بنوا ذلك على اصل هو كون الصانع موجبا لا مختارا وذلك في غاية الفساد وجعلوا له فروعا هي تأثير الحركات والاوضاع فيما يظهر في عالم الكون والفساد من الحوادث وهو اصل الالحاد ثم انهم ذهبوا الى ان الفلكيات خالية عن اللون والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك اورد عليهم انا نشاهد السماء ازرق والقمر عند الخسوف اسود وزحل كدرا والمشتري ابيض والمريخ احمر وانهم

م لاشك ان خلق السموات اكبر دلالة مافيها من العجائب على القدرة البالغة والحكمة الباهرة اظهر الا ان ابتناء ذلك على نفي القادر المختار وفي استناد الحوادث الى ما يتعاقب من الحركات والاوضاع تعطيلا للصانع تعالى وتقدس ثم انهم وان ذهبوا فيما يشاهد من اختلاف الالوان الى ان زرقة متخيلة في الجو وسواد القمر عدم اضاءة وكدرة زحل وبياض المشتري وحمرة المريخ اختلاف في الاضواء وفيما يقال من اختلاف طبائع الكواكب والبروج الى انه راجع الى الآثار بحسب الحركات والاوضاع الا انهم اضطروا في اختلاف الاجزاء منطقة وقطبا ومركز الكواكب والتدوير ونحو ذلك الى جعله عائدا الى الاسباب الفاعلية ولا يتأتى ذلك على القول بالموجب لاستواء نسبته الى الكل فلزمهم الرجوع الى القادر المختار والعجب انهم مع اعتقاد لزوم هذه الحركات على هذا النظام ازلا وابدا يجعلونها ارادية تابعة لتعاقب الارادات الجزئية من نفوس فلكية على ما سيأتي

يجعلون زحل باردا يابسا والمريخ حارا يابسا وكذا فى سائر السيارات ودرجات البروج على مابين فى كتب الاحكام فاجابوا بان الزرقة متخيلة فى الجو لا متحققة فى السماء وسواد القمر عدم اضاءة جرمه ومايشاهد فى المجرة ليس اختلاف الوان بل اختلاف اضواء ومعنى وصف الكواكب اوالدرج بالكيفيات الفعلية والانفعالية ظهور تلك الاثار سببا فى عالم العناصر بحسب مايحدث لها من الحركات والاوضاع ولما ذهبوا الى ان الفلك بسيط ليس فيه اختلاف اجزاء اصلا اورد عليهم تعين بعض الاجزاء لكونه منطقة وبعضها لكونه قطبا وبعضها لكونه محلا لارتكاز الكواكب او اند ويرفيه الى غير ذلك من الاختلافات اللازمة على اصولهم فاجيب بان تشابه الاسباب القابلية لاينافى اختلاف الاثار لجواز ان يكون عائدا الى الاسباب الفاعلية وفيه نظر لان الفاعل ان كان موجبا كما هو مذهبهم فنسبته الى الكل على السواء فلا يتأتى هذا الاختلاف وان كان مختارا كما هو الحق فقد سقط جميع ما بنوا من اصول علم الهيئة على نفى الفاعل المختار اذ يجوز ان يكون اختلاف الحركات والاوضاع المشاهدة مستندا الى مشية القادر المختار فلا يثبت ما اثبتوا من الحركات والافلاك ثم عليهم اعتراض اخر وهو انهم جعلوا هذه الحركات المخصوصة على النظام المخصوص مع لزومها ازلا وابدا من قبيل الحركات الارادية واقعة بارادات جزئية من النفوس الفلكية على ماسيأتى مع انا قاطعون بان الحركة الارادية يجوز ان تختلف اوتنقطع بمقتضى الارادة ولايلزم ان تستمر على وتيرة واحدة (قال القسم الثانى فى البسايط العنصرية ٩) المعول عليه من اقوال الفلاسفة انها اربعة النار والهوا والماء والارض لان الشواهد الحسية والتجربة والتأمل فى احوال التركيبات والتحليلات قد دلت على ان الاجسام العنصرية بسايطها ومركباتها لاتخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يوجد فى البسايط مايشتمل على واحدة فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع فى كل بسيط عنصرى فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض ومبنى ماذكروا فى بيان الحصر على هذه الكيفيات الاربع كما يقال العنصر اما حار او بارد وكل منهما اما يابس او رطب او على لوازمها كما يقال العنصر اما خفيف او ثقيل وكل منهما اما على الاطلاق او على الاضافة او يقال لابد فى تركيب الممتزجات من لطيف او كثيف فاللطيف اما بحيث يحرق مايلاقيه وهو النار اولا وهو الهواء والكثيف اما سيال وهو الماء اولا وهو الارض او يقال لابد فيه من قبول الاشكال وجمع وتفريق للاجزاء فالعنصر اما قابل للاشكال بسهولة او بعسر وكل منهما اما ان يكون له قوة جامعة او مفرقة هذا والتعويل على الاستقراء ولابن سينا فى ذلك كلام طويل اورده الامام فى المباحث مع جمل من الاعتراضات عليه ثم قال والحق ان من حاول بيان الحصر للعناصر بتقسيم عقلى فقد حاول مالا يمكنه الوفاء به نعم الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتدأ من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر ولا منحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هى هذه الاربعة (قال ولم يقو الاشتباه ٧) يعنى ان للفلاسفة فى كمية العناصر اختلافات منهم من جعل العنصر واحدا والبواقى بالاستحالة قيل النار وقيل الهواء وقيل الماء وقيل الارض وقيل البخار ومنهم من جعله اثنين قيل النار والارض وقيل الماء والارض وقيل الهواء والارض ومنهم من جعله ثلثة قيل النار والهواء والارض وانما الماء هواء متكاثف وقيل الهواء والماء والارض وانما النار هواء شديد الحرارة ولم يذكروا لهذه الاقوال شبهة تعارض الاستقراء الصحيح فتدفع ظن كون العناصر اربعة على الكيفيات المذكورة ولم يقو الاشتباه الا فى امور ثلثة

٩ وفيه مباحث المبحث الاول لما وجدوا الاجسام العنصرية لاتخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة من غير اقتصار على واحد او اجتماع لثلثة ذهبوا الى ان العناصر اربعة بحسب الازدواجات الممكنة حار يابس هو النار وحار رطب هو الهواء وبارد رطب هو الماء وبارد يابس هو الارض وبنوا طرق الحصر على هذه الكيفيات الاربع ولوازمها مثل الخفة والثقل على الاطلاق او الاضافة ومثل الاجتماع والافتراق بسهولة او عسر والتعويل على الاستقراء متن

٧ الا فى وجود كرة النار ثم فى يبوستها وفى حرارة الهواء والاستدلال بالاثار ضعيف لامكان اسباب اخر وبان النار لو كانت حارة رطبة لكانت هواء والهواء باردا رطبا لكان ماء اضعف لامكان الاشتراك فى اللوازم سيما المختلفة بالشدة والضعف متن

الاول وجود كرة النار فانه لاسبيل الى اثباتها والاستدلال بالشهب زعما منهم انها دخان غليظ يشتعل بالوصول الى كرة النار ضعيف لجواز ان يكون لها سبب غير ذلك سيما على القواعد الاسلامية وان يكون ما يشاهد من الشعل و لنيران هواء اشتدت حرارته لاعنصرا برأسه الثانى يبوسة النار بمعنى عسر قبول التشكلات وتركها فان الطريق الى امثال ذلك هو التجربة و المشاهدة و لامجال لهما فى النار الصرفة المحيطة بالهواء على زعمهم واما المخلوطة التى على وجه الارض فظاهر انها بخلاف ذلك والاستدلال بان شان الحرارة افناء الرطوبات والنار الصرفة فى غاية الحرارة فيلزم ان تكون فى غاية اليبوسة ضعيف لان افناءها للرطوبة الطبيعية المفسرة بسهولة قبول التشكلات وتركها غير مسلم بل انما هى البلة والاجزاء المائية وما هو كذلك لايلزم ان يكون يابسا فى نفسه كما فى الهواء الصرف الثالث حرارة الهواء فانه لادليل على اثباتها فى الهواء الصرف من انعكاس الاشعة الاترى انه كلما كان ارفع من الارض كان ابرد الى ان يصير زمهريرا وما يقال ان ذلك بسبب مجاورة الباردين اعنى الماء والارض مع زوال المانع اعنى انعكاس الاشعة فغير مسلم واما الاستدلال بان النار حارة فلو كانت رطبة لكانت هواء و بان الهواء رطب فلو كان باردا لكان ماء ففى غاية الضعف لان الاشتراك فى اللوازم سيما اللوازم المختلفة بالشدة والضعف المختص بكل من الملزومات بعض تلك المختلفات لايوجب اتحاد الملزومات فى الماهية (قال ثم جعلوا ٤) يعنى ذهب الفلاسفة الى ان هذه العناصر اركان جميع المركبات العنصرية اعنى المسماة بالمواليد اعنى المعادن والنبات والحيوان بمعنى ان تركب جميعها انما هو من هذه الاربعة وتحليل جميعها انما هو اليها اما التركيب فلانا نشاهد انه اذا اجتمع الماء والتراب مع تخلل الهواء وفيضان حرارة من الشمس حدث النبات ثم انه يصير غذاء الحيوان فيتأدى بحسب ما يتوارد عليه من الاستحالات والانقلابات الى ان يتكون منه حيوان ولو فقد واحد من الاربعة لم يحدث كالتراب بلا رطوبة او بلا هواء متخلل او حرارة طابخة واما التحليل فلانا اذا وضعنا مركبا فى القرع والانبيق واوقدنا عليه نارا من شانها تفريق المختلفات تصاعد منه اجزاء هوائية وتقاطر اجزاء مائية و بقى اجزاء ارضية ومعلوم انه لابد من اجزاء نارية تفيد طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج يستتبع صورة نوعية حافظة تحفظ الاجزاء المجتمعة بالاسباب السابقة عن التفرق والانفصال والمركب عن الانحلال اذ ربما لايبقى تلك الاسباب لكونها على التقضى والزوال وبما ذكرنا اندفع ما يقال ان شأن الحرارة تفريق المختلفات فكيف تكون جامعة لها وانه لابد للتجاور والاجتماع بين الجزء النارى وغيره من سبب يستدعى دوام التأثير والتأثر فلم لايكون هو المانع من تفريق الاجزاء من غير افتقار الى الصورة النوعية نعم يرد انه لم لايجوز ان يكون الطبخ والنضج بحرارة الاجزاء الهوائية او الفايضة من الاجرام السماوية من غير جزء نارى وان يكون الحافظ محض ارادة القادر المختار او مجرد امتزاج الرطب باليابس ولو سلم ما ذكر فيما يشاهد تركيبه وتحليله فلا يدل على ان جميع المركبات كذلك (قال المبحث الثانى ٢) زعموا ان هيولى العناصر مشتركة قابلة لصورها النوعية وخصوصيات الصور انما هى بحسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجة فعند تبدل الاسباب الخارجة والاستعدادات يجوز ان تزول صورة وهو المراد بالفساد وتحدث صورة اخرى وهو المراد بالكون وهذا معنى انقلاب عنصر الى آخر وقد علم ان النار فوق الكل وتحتها الهواء ثم الماء ثم الارض وكل من الاربعة ينقلب الى ما يجاوره فتقع ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثانى بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض والى غير المجاور بواسطة واحدة فيقع ازدواجان احدهما بين النار والماء والثانى بين الهواء والارض او بواسطتين فيقع ازدواج واحد هو بين النار والارض واشتمل كل ازدواج على نوعين من الكون والفساد اعنى انقلاب هذا الى ذلك وبالعكس فالانواع الاولية ستة

ثم هذه الاربعة اركان المواليد منها التركيب واليها التحليل لما يشاهد من انه اذا اجتمع الارض والماء مع تخلل الهواء وافاضة حرارة من السماء تكون النبات وصار مادة لتكون الحيوان وانه اذا وضع مركب فى القرع والانبيق تصاعد منه جزء هوائى وتقاطر مائى وبقى ارضى ولابد من النارى لتعين على حدوث الصورة الحافظة للتركيب الحاصل بالاسباب المنصبة وضعفه ظاهر متن

ثم كل من الاربعة ينقلب الى المجاور بخلع صورة ولبس اخرى ويسمى الكون والفساد ففيما بين النار والهواء ظاهر وفيما بين الهواء والماء كما فى غليان الماء وحصول القطرات على الاناء المكبوب على الجمد وفيما بين الماء والارض كما فى تسييل الاحجار بالحيل وانعقاد مياه بعض العيون احجارا فهذه ستة انواع واذا اعتبر فيما بين غير المتجاورين حصلت اربعة بواسطة واثنان بواسطتين متن

والتي بوسط اربعة و بوسطين اثنان فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلاثة الباقية و يشهد بوقوع الكل الحس والتجربة ولم يقع الاشتباه الا في انقلاب الهواء ماء فقد قيل ان تركب القطرات على الاناء المبرد بالجمد يجوز ان يكون للترشح او لانجذاب الابخرة اليه على ما قال ابو البركات ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما زالت سخونتها لمجاورة الاناء المبرد بالجمد كثفت وثقلت فنزلت و جمعت على الاناء ورد الاول بانه لو كان للترشح لكان الماء الحار اولى بذلك لكونه الطف ولما كان الا في مواضع الترشح على ان الترشح انما يتوهم في الاناء المملو بالجمد دون المكبوب عليه والثاني بانه لا يتصور بقاء هذا القدر من الاجزاء المائية في الهواء الحار الصيف بل لابد من ان يتبخر و يتصعد ولو سلم فينبغي ان ينفد او ينقص بالنزول فلا تعود قطرات لا بعد ازالتها ولو ادعى انها نزلت من مسافة ابعد لزم ان تكون في زمان اطول والوجود بخلافه على ان النزول انما يكون على خط مستقيم فكيف يقع على جوانب الاناء (قال المبحث الثالث ٧) لما كانت النار شديدة الاحالة لما جاورها لقوة كيفية الحرارة النارية وشدتها كانت لها طبقة واحدة وهي صحيحة الاستدارة بحدبها ومقعرها لبقائها على مقتضى طبعها الا عند من يجعل النار عبارة عن هواء مسخن بحركة الفلك فلا محالة ترق في الموضع القريب من القطب لبطء الحركة وتغلظ فيما يلي المنطقة لسرعتها فلا يكون مقعر النار صحيح الاستدارة ثم لا يخفى ان حركة المحيط لا توجب حركة المحاط عند اتحاد المركز لكن قد تحركه بعينه لاسباب خارجة وقد استدلوا بما يشاهد من حركات الشهب وذوات الاذناب على نهج حركة الفلك ان كرة النار تتحرك بحركة الفلك واما لم يتحرك الهواء تبعا للنار لانه لرطوبته وعدم بقاء اجزائه على اوضاعها ينفصل بسهولة فلا يلازم جرم المحيط به وقيل ان كل جزء يفرض من النار له جزء معين من الفلك كالمكان الطبيعي له وهو ملازم له ملاصق به طبعا فيتبعه في الحركة ورد بان الفلك متشابه الاجزاء وكذا النار الملاصقة له لكونهما بسيطة فيكون حال كل جزء من النار مع كل جزء من الفلك كحاله مع سائر الاجزاء فلا يكون البعض منها طالبا للبعض منه بالطبع واما الهواء فحدبه صحيح الاستدارة على الرأى الاصح لملاصقته مقعر النار لا مقعره لما يرى من امر المياه والجبال والوهاد وله اربع طبقات احديها الدخانية المجاورة للنار تخالطها اجزاء من النار و يتصاعد اليها اجزاء من الدخان فتكون مركبة من الارضية والهوائية والنارية وتحتها الصرفة التي يجاورها الدخان ولم يرتفع اليها البخار وذلك لان الدخان لمخالطته الاجزاء النارية وتصعده من اليابس من حيث انه يابس يكون اخف حركة و اشد نفوذا وتحتها الطبقة الزمهريرية الباردة جدا لمخالطة الابخرة المتصاعدة اليها وانقطاع اثر انعكاس الاشعة الحاصلة من انوار الكواكب وتحتها الطبقة المجاورة للارض المتسخنة بانعكاس الانوار من مطرح الشعاع واما الماء فطبقة واحدة هي البحر المحيط بالارض ولم يبق على صرافتها لنفوذ آثار الاشعة ومخالطة الاجزاء الارضية وانما اختلفت بالعذوبة والملوحة والصفاء والكدورة لاختلاف مخالطة الاجزاء الارضية قلة وكثرة واما الارض فثلث طبقات احديها الغبرية التي انكشفت بعضها عن الماء وتجففت بحر الشمس والكواكب و بقي بعضها تحت الماء والثانية الطينية الممتزجة من الماء والتراب والثالثة الصرفة القريبة من المركز فتكون طبقات العناصر تسعا وجعلها صاحب المواقف سبعا لانه اسقط الماء لعدم بقائه على الكرية والاحاطة عن الطبقات وجعل الهواء ثلثا اعلاها المخلوطة من النارية والهوائية وتحتها الزمهريرية وفسرها بالهواء الصرف وتحتها البخارية المخلوطة من الهوائية والمائية ولا ادرى كيف خفي عليه ان ما تحت الاعلى مع بعده عن مجاورة الارض والماء لا يكون زمهريرا وان الزمهرير لا يكون هواء صرفا (قال وهي ٢)

٧ للنار طبقة واحدة شديدة القوة على الاحالة صحيحة الاستدارة بسطحيها الا عند من يجعلها هواء يتسخن بحركة الفلك متحركة بالتبعية لما يشاهد من حركات الشهب وذوات الاذناب على نهج حركة الفلك ولا كذلك حال الهواء مع النار لسهولة انفصاله برطوبته وعدم بقاء اجزائه على اوضاعها وقد يحتج بان لكل جزء منها جزأ من الفلك بمنزلة المكان الطبيعي و يعترض بان ذلك مع تشابه اجزائها وكذا اجزاء الفلك غير معقول والهواء صحيح الاستدارة محدبه لا مقعره له اربع طبقات الدخانية وتحتها الصرفة ثم الزمهريرية الشديدة البرودة بمجاورة الابخرة ثم المتسخنة بانعكاس الاشعة والماء طبقة واحدة والارض ثلث طبقات المنكشفة للاشعة ثم الطينية ثم الصرفة متن

٢ مع الماء بمنزلة كرة واحدة وليست الارض على حقيقة الاستدارة لما فيها من التضاريس الا ان ذلك بالقاسر ولم تعد الى الكرية لما في طبعها من اليبوسة ومايقال ان ذلك لا يقدح في كريتها معناه في كريتها بحسب الحس والا فالكرية لا تقبل الشدة والضعف

اى الارض مع الماء بمنزلة كرة واحدة من كرها من كرالعالم وليست الارض على حقيقة الاستدارة لما فيها من الجبال والوهاد وما يقال ان ذلك لايقدح فى كريتها معناه انه ليست لتضاريس الارض من الجبال والوهاد نسبة محسوسة اليها لان نسبة اعظم جبل على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث على ماذكره بعض المهندسين الى الارض كنسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع بالتقريب واما الكرية بحسب الحقيقة فيقدح فيها اقل من ذلك لانها لاتقبل الشدة والضعف لان معناها ان تكون جميع الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط متساوية بحسب التحقيق لابمجرد التقريب (قال والذى تقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض ٢) لان الارض ثقيل مطلق والماء ثقيل مضاف بمعنى ان حيزه الطبيعى ان يكون فوق الارض وتحت الهواء و السبب فى انكشاف الربع المسكون قيل هو انجذاب اكثر المياه الى ناحية الجنوب لكونها احر لقرب الشمس منها او بعدها عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس فى البروج الجنوبية واوجها فى الشمالية وكونها فى القرب اشد شعاعا من كونها فى البعد وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الاشد اقوى واحد من الحرارة اللازمة من الشعاع الاضعف ولاخفاء فى ان من شان الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد فى السراج وعلى هذا تنتقل العمارة من الشمال الى الجنوب وبالعكس بسبب انتقال الاوج من احدهما الى الآخر وتكون العمارة دائما حيث اوج الشمس لئلا يجتمع فى الصيف قرب الشمس من سمت الرأس وقربها من الارض فتبلغ الحرارة الى حد النكاية والاحراق ولا البعدان فى الشتاء فيبلغ البرد الى حد النكاية والتفجيج وقيل السبب كثرة الوهاد والاغوار فى ناحية الشمال باتفاق من الاسباب الخارجة فتنحدر المياه اليها بالطبع وتبقى المواضع المرتفعة مكشوفة وقال بعضهم ليس لانكشاف القدر المذكور سبب معلوم غير العناية الازلية فان ارادوا بذلك ارادة الله ان يكون ذلك مستقرا للانسان وسائر الحيوانات ومادة لما يحتاج اليه من المعادن والنبات فقد دخلوا فى زمرة المهتدين حيث جعلوا الصانع عالما بالجزئيات فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لكنهم يفسرون العناية بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل وهو لايوجب العلم بالجزئى من حيث هو جزئى ولا الفعل بالقصد والاختيار (قال والعمدة فى كرية الكل ٩) فقد اتفق المحققون على ان العناصر كلها كرية الشكل وان الارض فى الوسط بمعنى ان وضعها من السماء كمركز الكرة عند محيطها وانها لاتتحرك لا من المركز ولا اليه ولا عليه واستدلوا على ذلك بحسب النظر التعليمى بادلة مذكورة فى كتب الهيئة تفيد الانية وبحسب النظر الطبيعى بما يفيد اللمية على ماذكر فى علم السماء والعالم مثل ان جميع العناصر بل الفلكيات بسائط والشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة لان مقتضى الطبيعة الواحدة لايختلف وان الارض ثقيل مطلق فتكون تحت الكل وهو ما يلى مركز محدد الجهات واذا كانت فى حيزها الطبيعى لم تتحرك عنه ولا اليه وان فى الارض مبدأ ميل مستقيم على ما يرى فى اجزائها فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير لتضاد الميلين فلا تتحرك على المركز كما ذهب اليه البعض من ان ما يظهر من الطلوع والغروب بالحركة اليومية مستند الى حركة الارض على مركزها حركة وضعية من المغرب الى المشرق والكل ضعيف لانها لايفيد كونها كذلك فى الوجود لان مقتضى الطبع قد يزول بالقاسر فيجوز ان لاتبقى على الكرية ولا فى الوسط وتتحرك على الاستدارة لا بالطبع كالفلك واما الادلة التعليمية فكثيرة مذكورة فى مواضعها بما عليها من الاشكالات مثل استدلالهم على كرية الماء بانه لو لم يكن كريا ساترا بتقبيبه لاسافل الجبل الشامخ على ساحل البحر لظهر الجبل كله دفعة للسائر فى البحر وليس كذلك لانه يظهر له رأس الجبل اولا ثم ما تحته قليلا قليلا ويتحقق ذلك بان توقد نيران على مواضع مختلفة من اعلى الجبل الى اسفله ومثل استدلالهم على كون الارض فى الوسط بانها لو لم تكن كذلك لزم ان يرى الكوكب فى بعض البقاع اصغر لبعده عن السماء وفى البعض اكبر لقربه منها والواقع بخلافه ومثل استدلالهم على كرية الارض

٢ ولم يذكروا لانكشاف البعض شيئا يعول عليه سوى العناية الالهية فان ارادوا ظاهرها فقد اهتدوا لكنهم يفسرونها بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل متن

٩ بسائطها وفى كون الارض فى الوسط ثقلها المطلق وفى سكونها انها فى حيزها مع انتفاء الميل المستدير لوجود المستقيم وقد يستدل على كرية الماء برؤية السائر فى البحر اعالى الجبال قبل حضيضها وعلى توسط الارض بعدم تفاوت الكواكب فى الصغر والكبر بحسب البقاع وعلى كريتها بكون طلوع الكواكب وغروبها وارتفاع القطب وانخفاضه على نسبة واحدة بحسب البقاع وكانه تحدث والافبعد تسليم انتفاء سبب آخر لايفيد حقيقة الاستدارة والتوسط متن

بانه لوكان امتدادهـا الطولى اعنى مابين المشرق والمغرب على استقـامة لكان طلوع الكواكب على سكانهـا وكذا غروبها عنهم فى آن واحدا وعلى تقعير لكان الطلوع على المغربيين قبله على المشرقيين فى مساكن متفقة العرض وكذا الغروب فيهما وليس كذلك بل الطلوع والغروب المشرقيين قبلهما للمغربيين بحكم ارصاد الحوادث الفلكية من الخسوفات القمرية وغيرهـا فان اوساطها انما تتفق فى آن واحد لامحـالة وهى مختلفة بالنسبة الى اول الليل حتى لو كانت المغربى بعـد مضى ساعتين كانت للمشرقى بعد مضى ثلاث سـاعات ان كان مابين نصفى نهاريهما خمس عشرة درجة وبين مسكنيهما المتفقى العرض الف ميل وعلى هذا النسق يتعين التحديب ولو كان الامتداد العرضى اعنى مابين الجنوب والشمال على استقـامة لبقى ارتفـاع احد القطبين وانحطا ط الآخر على حاله بالنسبة الى السـائر كم سار وعلى تقعير لانتقص ارتفاع القطب الظاهر وانحطا ط الآخر بالنسبة الى السـائر الى جهة القطب الظا هر و بالعكس للسائر الى جهة القطب الخفى والوجود بخلاف ذلك اذ يزداد ارتفـاع القطب الشما لى وانحطاط الجنوبى للواغلين فى الشمال وبالعكس للواغلين فى الجنوب بحسب وغولهمـا فتعين التحديب فى هذين الامتداد ين وكذا فى سـائر الامتدادات التى فى سموت بين السمتين لتركب الاختلافين حسب مايقتضيه التحديب دون الاستقـامة والتقعير واذ ثبت استدارة القدر المكشوف حدس منه ان البـاقى كذلك واعترض بانه يجوز ان يكون وجود الامور المذكورة على النهج المذكور مبنيـا على سبب آخر غير الاستدارة والتوسط وحاصله ان ماذكرتم استدلال بوجود المسبب على وجود سبب معين ولايتم الا اذا بين انتفاء سبب آخر ولو سلم فاذكر لايفيد الا الاستدارة والتوسط بحسب الحس دون الحقيقة ولامحيص الا بالرجوع الى ان ذلك تحدس كما فى استضاءة القمر بالشمس (قال القسم الثـالث ٢) بعد الفراغ من مباحث البسائط بقسميها اعنى الفلكية والعنصرية شرع فى قسمى مبـاحث المركبات اعنى التى لامزاج لها والتى لها مزاج وقدم ذلك لكونه اشبه بالبسايط من جهة عدم استحكام تركيبه ومن جهة جواز اقتصاره على عنصرين اوثلثة وجعله ثلثة انواع لان حدوثه امافوق الارض اعنى فى الهواء واما على وجه الارض واما فى الارض فالنوع الاول منه مايتكون من البخار ومنه مايتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانهـا تحلل من الرطب اجزاء هوائية ومائية هى البخار ومن اليابس اجزاء ارضية تخالطها اجزاء نارية وقلما تخلو عن هوائية وهى الدخان فالبخار المتصـاعد قديلطف بتحليل الحرارة اجزاؤه المائية فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابا و يتقاطر مطرا ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد فجمد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات نزل ثلجا او بعد تشكله بذلك نزل بردا صغيرا مستديرا ان كان من سحاب بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والا حتكاك والا فكبيرا غير مستدير فى الغالب وانما يكون البرد فى هواء ربيعى اوخريفى لفرط التحليل فى الصيفى والجمود فى الشتوى وقد لايبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثر صار ضبابا وان قل وتكاثف ببرد الليل فان انجمد نزل صقيعا والا فطلا فنسبة الصقيع الى الطـل نسبة الثلج الى المطر وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثـير يتكاثف بالبرد من غير ان يتصعـد الى الزمهريرية لمـانع مثـل هبوب الرياح المانعـة للابخرة من التصا عـد او الضاغطة اياها الى الاجتمـاع بسبب وقوف جبال قدام الرياح ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطء حركته وقد يكون مع البخـار المتصاعد دخان فاذا ارتفعـا معـا الى الهواء البـارد وانعقد البخـار سحابا و احتبس الدخان فيه فان بقى الدخان على حرارته قصد الصعود وان برد قصد النزول وكيف كان فانه يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه ومصاكته صوت هو الرعد و نارية لطيفة هى البرق اوكثيفة هى الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ با لوصو ل الى كرة النار كما

٢ فى المركبات التى لا مزاج لهـا وهى انواع النوع الاول مايحـدث فوق الارض البخار المتصاعد قد يلطف فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابا و يتقاطر مطرا وربما يصيبه برد قبل تشكله قطرات فينزل ثلجا اوبعده فبردا وقد لايبلغ فيصير ضبابا ان كثر و نزل صقيعا اوطلا ان قل وتكاثف برد الليل وربما ينعقد البخار الكثير سحابا ماطرا بتكاثفه بالبرد وان يتصعد الى الزمهريرية لمانع وقد يتصاعد مع البخار دخان فيحتبس فى السحاب فيرفقه بعنف الى فوق ان بقى على حرارته والى تحت ان اصابه برد فيحدث من تمزيقه ومصاكته اياه صوت هو الرعد ونارية لطيفة هى البرق او كثيفـة هى الصـاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول الى كرة النار فيرى كانه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يدوم احتراقه فيقع عـلى صورة ذوابة اوذنب اوحية اوحيوان له قرون فيدور بدوران الفلك وقـد ينزل اشتعـاله الى الا رض وهو الحريق

متى

يشاهد عند وصول دخان سراج منطفئ الى سراج مشتعل فيسري فيه الاشتعال فيرى كانه كوكب
انقض وهو الشهاب وقد يكون الدخان لغلظه لايشتعل بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق فيبقى على
صورة ذوابة اوذنب اوحية اوحيوان له قرون وربما يقف تحت كوكب ويدور مع النار بدوران الفلك اياها
وربما تظهر فيه علامات هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظ الدخان واذا لم ينقطع اتصال
الدخان من الارض ونزل اشتعاله الى الارض يرى كان تنينا ينزل من السماء الى الارض وهو
الحريق (قال وقد تتكاثف الادخنة ٢) اشارة الى اسباب الرياح وذلك ان الادخنة الكثيرة
المتصاعدة قد تتكاثف بالبرد وينكسر حرها بالطبقة الزمهريرية فتثقل وترجع بطبعها
فيتموج الهواء فتحدث الريح الباردة وقد لاينكسر حرها فتتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها
التابعة بحركة الفلك فتحدث الريح الحارة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ماوقع في المواقف من انها
تصادم الفلك اى تقارنه بحيث يصل اليها اثر حركته والا فلا يتصور ان يقطع الدخان مع مافيه
من الاجزاء الارضية الثقيلة كرة النار مع شدة احالتها لما يجاورها حتى يصادم الفلك حقيقة
وقد يكون تموج الهواء لتخلخل يقع في جانب منه فيدفع مايجاوره وهكذا الى ان ينتهي وبالجملة فالمتموج
من الهواء هو الريح باى سبب يقع واما الزوبعة والاعصار اعني الريح المستديرة الصاعدة والهابطة
فسبب الصاعدة تلاقي الريحين من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة ان ينفصل ريح من سحابة
فيقصد النزول فيعارضها في الطريق سحابة صاعدة فتدافعها الاجزاء الريحية الى تحت فيقع
جزء من الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستدير وتنضغط الاجزاء الارضية بينها فتهبط
ملتوية والحق ان ماشوهد من احوال الرياح القالعة للاشجار والمختطفة للسفن من
البحار وماتواتر من تخريبها للمدن وماورد من النصوص القاطعة في ذلك يشهد شهادة صادقة
بوجوب الرجوع الى القادر المختار وغاية ماذكروه لو ثبت بيان الاسباب المادية (قال وقد يحول ٩)
يشير الى سبب الهالة وقوس قزح اما الهالة فسببها احاطة اجزاء رشية صقيلة كانها مرايا متراصة
بغيم رقيق لطيف لايستر ماوراءه واقع في مقابلة القمر فيرى في ذلك الغيم نفس القمر لان الشئ
المرئي على الاستقامة نفسه لاشبحه ويرى في كل واحد من تلك الاجزاء الرشية شبحه لانعكاس ضوء
البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صقيل انعكس الى الجسم الذي وضعه من ذلك
الصقيل كوضع المضئ منه اذا لم تكن جهته مخالفة لجهة المضئ فيرى ضوء القمر ولايرى
شكله لان المرآة اذا كانت صغيرة لاتؤدي شكل المرئي بل ضوءه ولونه ان كان ملونا فيؤدي كل
واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دائرة مضيئة لكون الهيئة الحاصلة بين تلك الاجزاء وبين المرئي
واحدة وانما لايرى السحاب الذي يقابل القمر لقوة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لايرى
في ضوء القوى كاجزاء الهباء المتفرقة في الصحراء واكثر ماتحدث الهالة عند عدم الريح
فيستدل بتخرقها من جميع الجهات على الصحو ومن جهة على ريح تأتي من تلك الجهة وببطلانها
بثخن السحاب على المطر لتكثر الاجزاء المائية وقد تتضاعف الهالة بان توجد سحابتان بالصفة
المذكورة احداهما تحت الاخرى ولامحالة تكون التحتانية اعظم لكونها اقرب وذكر بعضهم
انه رأى سبع هالات معا واما هالة الشمس وتسمى بالطفاوة فنادرة جدا لان الشمس في الاكثر
تحلل السحب الرقيقة واما قوس قزح فسببه انه اذا كان في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية
شفافة صافية وكان وراءها جسم كثيف مثل جبل او سحاب مظلم حتى يكون كالبلور
الذي وراءه شئ ملون لينعكس منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهنا تلك
الاجزاء المائية انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء الصقيلة الى الشمس فادى كل واحد منها
لكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكان مستديرا على شكل قوس لان الشمس لوجعلت

ثم المتصاعدة بالبرد فتنزل بطبعها
او برد حركة الفلك اياها عند وصولها
الى كرة النار فيتموج الهواء وهو الريح و
قد يلتقي ريحان من جهتين فيستديران
فتحدث الزوابع واما مافي الرياح
من اختلاف الاحوال واشتداد
الاهوال بحيث يقلع الاشجار
ويختطف السفن من البحار مع ان
رجوع الدخان ينبغي ان يكون
على استقامة كالبخار فلم يتكلموا
فيه بشئ يعول عليه ولم يتشرفوا
بان مرسل الرياح بنفحات الرجوع
متن

٩

اليه بين القمر والبصر غيم رطب رقيق
ابيض متصغر الاجزاء تتفق اجزاء
اوضاعها فينعكس ضوء البصر
من اجزاء ذلك الغيم الى جرم القمر
فيؤدي كل جزء ضوء القمر فيرى دائرة
بيضاء تامة او ناقصة وتسمى الهالة
وقد تتضاعف وقد يحدث مثلها
للشمس وتسمى الطفاوة واذا وقع
مثل تلك الاجزاء في خلاف جهة
الشمس حصل فيه من انعكاس
شعاع البصر قوس جانبها الاعلى
احمر ناصع والاسفل ارجواني
والاوسط كراثي ويسمى قوس قزح

بمركز دائرة لكان القدر الذى يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء ولوتمت الدائرة لكان تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس اكثر كان القوس اصغر ولهذا لم يحدث اذا كانت الشمس فى وسط السماء واما اختلاف الوانها فقيل لان الناحية العليا تكون اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اقوى فيرى حمرة ناصعة والسفلى ابعد منهما واقل اشراقا فترى حمرة فى سواد وهوالارجوانى ويتولد بينهما كراثى مركب من اشراق الحمرة وكدر الظلمة ورد بان ذلك يقتضى ان يتدرج من ناصع الحمرة الى الارجوانية من غير انفصال الالوان بعضها عن بعض على ان تولد الكراثى انما هو من الاصفر والاسود فليس له مع الاحمر والارجوانى كثير مناسبة واعترف ابن سينا بعدم الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان (قال وقد شاهدت ٢) ذكروا ان القمر قد يحدث على الندرة قوسا خيالية لا يكون لها الوان لكنى قد شاهدت بتركستان فى سنة ثلث وستين وسبعمائة فى خلاف جهة القمر قوسا على الوان قوس قزح الا انها كانت اصغر منها كثيرا و كانت بحيث تكاد تتم دائرة ولم تكن الوانها فى ضياء صفاء الالوان الشمسية واشراقها بل اكثف وكان ذلك فى ليلة رشية الجو رقيقة السحاب والقمر على قرب من الافق (قال النوع الثانى ما يحدث على الارض ٣) مثل الاحجار والجبال والسبب الاكثر لتحجر الارض عمل الحرارة فى الطين اللزج بحيث يستحكم انعقاد رطبه بيابسه وقد ينعقد الماء السيال حجرا اما لقوة معدنية محجرة اولا رضية غالبة على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما فى الملح فاذا صادف الحر العظيم طينا كثير الزجا ما دفعة واما على مرور الايام يتكون الحجر العظيم فاذا ارتفع بان تجعل الزلزلة العظيمة طائفة من الارض تلا من التلال ثم تحجر او بان يكون الطين المتحجر مختلف الاجزاء فى الصلابة والرخاوة فتحفر اجزاؤه الرخوة بالمياه والرياح وتغور تلك الحفر بالتدريج غورا شديدا وتبقى الصلبة مرتفعة او بغير ذلك من الاسباب فهو الجبل او يحصل من تراكم عمارات تخربت وقد يرى بعض الجبال منضودة ساقا فساقا كانها سافات الجدار فيشبه ان يكون حدوث مادة الفوقانى بعد تحجر التحتانى وقد سال على كل ساف من خلاف جوهره ما صار حائلا بينه و بين الآخر وقد يوجد فى كثير من الاحجار عند كسرها اجزاء الحيوانات المائية فيشبه ان هذه المعمورات قد كانت فى سالف الدهر مغمورة فى البحر فحصل الطين اللزج الكثير وتحجر بعد الانكشاف فلذلك كثر الجبال ويكون الحفر ما بينها باسباب تقتضيه كالسيول والرياح ومن منافع الجبال حفظ الابخرة التى هى مادة المعادن والسحب والعيون فان الابخرة تنفس عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به (قال النوع الثالث ما يحدث فى الارض ٧) قد يعرض لجزء من الارض حركة بسبب ما يتحرك تحتها فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك اذا تولد تحت الارض بخارا ودخانا وريح او ما يناسب ذلك وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام اوضيقها جدا وحاول ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة الارض تحرك فى ذاته وحرك الارض وربما يشقها لقوته وقد ينفصل منه نار محرقة واصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكة وقد يسمع منها دوى لشدة الريح ولا توجد الزلزلة فى الاراضى الرخوة لسهولة خروج الابخرة وقلما يكون فى الصيف لقلة تكاثف وجه الارض والبلاد التى يكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سببا للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد الحاقن للرياح فى تجاويف الارض بالحصيف بغتة ولا شك ان البرد الذى يعرض بغتة يفعل ما لا يفعله العارض بالتدريج (قال وربما ينقلب البخار ٢) اشارة الى اسباب العيون والآبار والقنوات وذلك ان الابخرة التى تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة وانقلبت مياها انشق منها الارض فان كان لها مدد حدث منها العيون الجارية وتجرى

٢ مثل ذلك للقمر فى ليلة رشية الجو الا انه كان اصغر كثيف الالوان قريبا من تمام دائرة منه

٣ قد يصادف الحر العظيم طينا كثير الرخاء فيعقد حجرا وتحفر الرياح والمياه اجزاءه الرخوة فتبقى الصلبة مرتفعة هى الجبال وقد يتكون من تراكم عمارات تخربت ومن غير ذلك ثم لصلابتها تبقى فيها الابخرة ولقلة تسخنها بانعكاس الشعاع تبقى عليها الثلوج والانداء فتكون المعادن والسحب والعيون منه

٧ قد يحتبس فيها بخار اودخان اونحو ذلك ووجه الارض متكاثف فيتحرك ويحرك الارض وربما يشقها فتحدث الزلازل وقد يكون معها نار محرقة واصوات هائلة منه

٢ ماء فتنشق الارض عيونا جارية ان كان لها مدد والا فراكدة وربما يفتقر الى ان ينكشف عنه ثقل التراب فيظهر آبارا وقنوات جارية وللثلوج والامطار اثر ظاهر فى ذلك

على الولاء لضرورة عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء او بخار آخر يتبرد بالبرد الحاصل هنالك فينقلب ماء ايضا وهكذا الا ان يمنع مانع بحدث دفعة او على التدريج وان لم يكن لتلك الابخرة مدد حدثت العيون الراكدة وان لم تكن الابخرة كثيرة بحيث تنشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب وصادفت منفذا واندفعت اليه حدثت منها القنوات الجارية والابار بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون والقنوات والآبار مياه الامطار والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها (قال ثم انهم يعترفون ٤) يعني ان ما ذكر في الاثار العلوية اي التي فوق الارض والسفلية اي التي على وجهها وتحتها انما هو رأي الفلاسفة لا المتكلمين القائلين باسناد جميع ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك فالفلاسفة معترفون بانها ظنون مبنية على حدس وتجربة تشاهد امثالها كما يرى في الحمام من تصاعد الابخرة وانعقادها وتقاطرها وفي البرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالانفاس كالثلج وفي المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الانحاء المختلفة الى غير ذلك فهذا وامثاله من التجارب والمشاهدات يفيد ظن استناد تلك الاثار الى ما ذكروا من الاسباب وقد ينضم اليها من قرائن الاحوال ما يفيد اليقين الحدسي ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل اليقين للبعض دون البعض واعترفوا ايضا بانه لا يمتنع استنادها الى اسباب اخر لجواز ان يكون للواحد بالنوع علل متعددة وان يكون صدوره عن البعض اقليا وعن البعض اكثريا وبان في جملة ما ذكر من الاسباب ما يحكم الحدس بانه غير تام السببية بل يفتقر الى انضمام قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في ايجاب ما هي اسبابه فان من الرياح ما يقلع الاشجار العظام ويختطف المراكب من البحار وان من الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته وما ينفذ في المتخلخل فلا يحرقه ويذيب ما يصادفه من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب في الكيس ولا يحرق الكيس الا ما يحرق من الذوب ويذيب ضبة الترس ولا يحرق الترس وان من الكواكب ذوات الاذناب ما يبقى عدة شهور ويكون لها حركات طولية وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التي لا يكفي فيها ما ذكر من الاسباب المادية والفاعلية بل لا بد من تأثير من القوى الروحانية وقد تواتر في بلاد الترك ونواحي ارس وبلغار من خواص النباتات والاحجار في شان السحب والرياح والامطار وغير ذلك ما يجزم العقل بانه ليس صادرا عن النبات والحجر بل عن خالق القوى والقدر وسمعت غير واحد من الثقات انهم اذا سافروا في الصيف اصحبوا واحدا من الكفرة يقوم باستعمال بعض تلك الاحجار مبتهلا متضرعا في اثناء ذلك الى الخالق سبحانه وتعالى على طريقتهم وله رياضة عظيمة وترك الشهوات ونسب في جماعة مخصوصة مشهورة باستنزال المطر فيحدث سحابة قدر ما يظل اولئك السفر فيها ريح تدفع عنهم البعوض تسير معهم اذا ساروا وتقف اذا وقفوا وترجع اذا رجعوا وربما تستقبلهم فرقة اخرى معهم سحابة تكفيهم وريح الى خلاف جهة هذه الريح وانكار هذا عندهم من قبيل انكار المحسوسات واما حديث النبات الذي ينفتح به القيد من الحديد على قوائم الفرس عند اصابته فمشهور ولعمري ان النصوص الواردة في استناد امثال هذه الاثار الى القادر المختار قاطعة وطرق الهدى الى ذلك واضحة لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور (قال القسم الرابع ٧) شروع في رابع الاقسام التي رتب عليها الكلام في فصل مباحث الاجسام على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج وفيه مقدمة لبيان حقيقة المزاج واقسامه وثلاثة مباحث للاشارة الى الاقسام الثلاثة للممتزج اعني المعدن والنبات والحيوان وقد سبق ان الكلام في ذلك مبني على قانون الفلسفة وانما آثر في تفسير المزاج طريق التفريع على طريق التعريف بان يقول هو كيفية متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة الاجزاء

٤ بان ما ذكروا في الآثار العلوية والسفلية ظنون مبنية على حدس وتجربة وربما يصير يقينا بالنسبة الى بعض الاذهان لمعونة القرائن وانه لا يمتنع تكونها باسباب اخر وان بعض ما ذكروا من الاسباب ناقص يفتقر الى تأثير من القوى الروحانية وفيما يشاهد في بلاد الترك من خواص النباتات والاحجار في امر الرياح والامطار ما يشهد بان لا مؤثر الا الله ولا خالق سواه متن

٧ في المركبات التي لها مزاج وفيه مقدمة ومباحث اما المقدمة ففي المزاج اذا اجتمعت العناصر المتصغرة الاجزاء جدا فتفاعلت بقواها فانكسرت سورة كل من الكيفيات الاربع حدثت كيفية متوسطة متشابهة في الكل هي المزاج واعتبر تصغر الاجزاء لان تأثير الجسم وان امكن بدون المماسة الا انه في الامتزاج بالمماسة وهي تتكثر بتكثر السطوح التابع لتكثر الاجزاء والمراد بالعناصر اربعتها اذ لا امتزاج عن البعض عند الجمهور فلا بد من الكون والفساد ليحصل النار وبالقوى الكيفيات عند الاطباء والصور النوعية عند الفلاسفة حيث اثبتوها وجعلوا الكيفيات واسطة في فعلها لا فاعلة لان تفاعل الكيفيتين ان كان معا كان الشيء مغلوبا عن شيء غالبا عليه وان كان على التعاقب كان المغلوب عن الشيء غالبا عليه وبالعكس واورد مثله على توسط الكيفية فان اجيب بان المراد ان هذه معدات والمؤثر امر مفارق موجبا كان ليكون الاعتداد للزوم ٤

بقواها المنكسرة سورة كل من كيفياتها الاربع لان ذكر المتوسطة والمتشابهة انما يحسن بعد ذكر اجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها وفى رعاية ذلك فوات حسن انتظام اللفظ ووضوح المعنى فان قيل اى حاجة الى ذكر المتوسطة قلنا الاحتراز عن توابع المزاج كالالوان والطعوم والروايح لان معنى التوسط ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يسخن بالقياس الى الجزء البارد ويستبرد بالقياس الى الجزء الحار وكذا فى الرطوبة واليبوسة واما ذكر التشابه على ماسيجئ من معناه فللتحقيق دون الاحتراز واوذكر بدلهما الملموسة لكفى وحسن التحديد وعبارة ابن سينا فى القانون خارج عن القانون جدا وذلك انه قال المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة فى عناصر متصغرة الاجزاء لتماس اكثر كل واحد منها اكثر الاجزاء اذا تفاعلت بقواها بعضها فى بعض حدثت عن جملتها كيفية متشابهة فى جميعها هى المزاج فسلك طريق التعريف منحرفا الى طريق التفريع وحينئذ فالشرطية اعنى قوله اذا تفاعلت الخ ان كانت صفة العناصر وقع تكرار لاحاجة اليه وكان قوله هى المزاج اجنبيا لايرتبط بماسبق الا بان يجعل صفة كيفية متشابهة فيذكر المحدود فى الحد وان جعل الظرف متعلقا بقوله يحدث كان الواقع فى معرض الجزاء اجنبيا لامعنى له والظاهر ان قوله اذا تفاعلت الخ اخذ فى طريق التفريع بعد تمام التعريف واسند التفاعل فى التعريف الى الكيفيات على ماهو ظاهر نظر الصناعة وفى التفريع الى العناصر بواسطة القوى التى هى الكيفيات والصور النوعية على ماهو اقرب الى التحقيق الفلسفى فان قيل فيدخل فى التعريف توابع المزاج قلنا وكذلك اذا جعلنا الشرطية من تمام التعريف لان اخراجها بقيد المتشابهة تفسيرا لها بما فسروا به المتوسطة تعسف على ما سيجئ ان شاء الله تعالى ثم لابد لتوضيح المقام من الكلام فى مواضع الاول انه اعتبر فى المزاج تصغر اجزاء العناصر لان تأثير الجسم وان امكن بدون المماسة كما فى تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد لكن لاخفاء فى انه فى الامتزاج انما هو بطريق المماسة وهى تتكثر بتكثر السطوح الحاصل بتكثر الاجزاء الحاصل لتصغرها وكلما كان تصغر الاجزاء اكثر كان الامتزاج اتم ومنهم من جعل المماسة شرطا فى تأثير الجسم لانه ان لم يشترط وضع اصلا فباطل للقطع بان نار الحجاز لاتحرق حطب العراق وان اشترط المجاورة ولو بوسط او وسايط فالبعيد لاينفعل الا بعد انفعال القريب القابل للانفعال وحينئذ فالمؤثر فى البعيد هو المتوسط بما استفاد من الاثر للقطع بان سخونة الجسم المجاور للهواء المجاور للنار انما هو بسخونة الهواء فلا يكون التأثير بدون المماسة والجواب انه يجوز ان يكون القابل هو البعيد دون القريب فيتأثر بدون المماسة كما فى تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد الثانى انه لابد فى حدوث المزاج من العناصر الاربعة لان فى كل منها فائدة لايتم بدونها الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة ولهذا نرى المركب من الماء والتراب لاتترتب عليه آثار الامزجة الابعد تخلخل فى الاجزاء وحرارة فوق ما فى الهواء فعلى هذا لابد فى تحصيل الجزء النارى من الكون والفساد اذلاينزل من الاثير الا بالقاسر ولاقاسر وبعضهم على انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر فانهما اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت تفاعلت لامحالة وحدثت الكيفية المتوسطة الثالث ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل هى الكيفيات الاربع فى نظر الطبيب اذلاثبت عنده للصور النوعية واما الفلاسفة فلما اثبتوها بماسبق من الادلة جعلوا الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية التى لمادتها بالذات كحرارة النار او بالعرض كحرارة الماء ومعنى فاعليتها ان تحيل مادة العنصر الآخر الى كيفيتها فتكسر سورة كيفية الآخر بمعنى ان تزول تلك المرتبة من مراتب تلك الكيفية وتحدث مرتبة اخرى اضعف منها اما كون الفاعل هو الصورة فلانه لايجوز ان يكون هو المادة لان شانها القبول والانفعال ولا الكيفية لان تفاعل الكيفيتين اى كسر

٤ او مختارا ليكون لمجرى العادة او بان المنكسر سورة الكيفية وهو يحصل بنفس الكيفية المضادة كما فى امتزاج الماء الشديد الحرارة بماء بارد بل فاتر بل اقل حرارة اجيب بمثله فى جانب الاخر مع القطع بحدوث الكيفية المتوسطة حيث لا صورة تقتضى انكسار سورة البرودة كما فى امتزاج الماء الحار بالبارد وان التزم ان ذلك ليس بالفعل والانفعال بل بزوال الكيفيتين وحدوث المتوسطة بسبب مفارق التزم مثله فى المزاج وان جعل انكاسر السورة النارية التى احدثت الحرارة فى الماء ظهر انه ليس يلزم كون الفاعل صور البسايط الممتزجة والاشبه باصولهم انه صورة المائية بتوسط الحرارة العارضة فان صورة كل من العناصر تفعل فى مادتها بالذات وفى غيرها بتوسط الكيفية ذاتية كانت اوعرضية فعلية اوانفعالية ومادته تنفعل كذلك ولهذا لا يلزمهم ما يلزم القائلين بتفاعل الكيفيات انفسها من انفعال الفعلية وفعل الانفعالية فان قيل نحن نعلم قطعا ان المنكسر عند الامتزاج هو حرارة النار وبرودة الماء مثلا قلنا نعم بمعنى انها تنعدم وتحدث المتوسطة واما الذى يتأثر ويتغير من كيفية الى كيفية فهو المادة لاغير وكما لايمتنع انفعالها فى الكيفية الفعلية لايمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية للقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر يبوسة النار برطوبته لا ببرودته والمراد بتشابه الكيفية تماثلها فى كل جزء مركب او بسيط بحيث لايتفاوت الا بالعدد اذلو كان هى الكيفيات العنصرية بعينها وكانت التشابه فى الحس لفرط الامتزاج وعدم التميز لم يكن هناك فعل وانفعال ولم تتحقق كيفية وحدانية بها يستعد المركب بفيضان صورة اونفس عليه منه

كل منهما سورة الاخرى ان كان معا لزم ان يكون الشئ مغلوبا عن شئ حال كونه غالبا عليه
وان كان على التعاقب بان تكسر سورة الاخرى ثم ينكسر عنها لزم ان يصير المغلوب عن الشئ
غالبا عليه والغالب على الشئ مغلوبا عنه وذلك ان المنكسر عند ماكان قويا لم يقو على كسر
الآخر فلما انكسر وضعفت قوته قوى على كسر الآخر وهذا مح واما توسط الكيفية فلان
منشأ الكسر والانكسار هو التضاد وذلك فى الكيفيات ولهذا لا تكسر سورة الهواء البارد برودة
الارض ولا سورة الماء الحار حرارة الهواء ونحو ذلك واعترض بان ماذكر مشترك الالزام لان تفعل
الصورتين بواسطة الكيفيتين اما ان يكون معا فيلزم كون الشئ غالبا مغلوبا معا لان الكيفية كما
انها غالبة اذا فرضناها الكاسرة فكذا اذا كان لها دخل فى ذلك بل يلزم اجتماع الكيفية
الشديدة التى بها الكسر والضعيفة الحادثة بالانكسار فى آن واحد وهو محال لانهما مرتبتان
مختلفتان واما ان يكون على التعاقب فيلزم صيرورة المغلوب غالبا وبالعكس ولظهور بطلان هذا
ولزوم كون المعلول مقارنا للعلة وشرطها اقتصر فى المواقف على الشق الاول فقال الصورة انما
تفعل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطا فى التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة اى
التى بواسطتها الكسر مع الحادثة اى الضعيفة التى تحدث بعد الانكسار لايقال الاعتراض
مدفوع بوجهين احدهما ان القول بفاعلية الصورة تجوز والحقيقة ان الصور والكيفيات
معدات لفيضان الكيفية المتوسطة من المبدأ المفارق بطريق اللزوم عند الفلاسفة لتمام الفاعل
والقابل وبطريق العادة عند غيرهم لكون الفاعل مختارا وح يبطل حديث الغالب والمغلوب
وثانيهما ان المنكسر عند الامتزاج من كل كيفية سورتها لا نفسها والكاسر نفس الكيفية
المضادة لا سورتها للقطع بان سورة الماء الشديد الحرارة تنكسر بالماء البارد وان لم يكن فى الغاية
بل بالماء الفاتر بل بماء حار هو اقل حرارة واذا كان كذلك فلا يمتنع ان تكون الكيفية المنكسرة
كاسرة لسورة الكيفية المضادة ولا يكون هذا من اجتماع الغالبية والمغلوبية فى شئ لانا نقول
فح يصح القول بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصور وههنا اعتراض آخر وهو انا نجد حدوث
الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير اعتبار ان يكون هناك صورة توجب انكسار
سورة الكيفية المضادة كما فى امتزاج الماء الحار بالماء البارد للقطع بان الصورة المائية
لا تكسر البرودة فان زعموا ان ليس ههنا فعل وانفعال اى كسر وانكسار ليلزم وجود صورة
كاسرة بل تستعد المادة بواسطة اجتماع المائين لزوال كيفيتهما وحدوث كيفية متوسطة من
المبدأ الفياض قلنا فليكن الامر فى المزاج ايضا كذلك فانه لا معنى لاشتداد الكيفية وضعفها
الا بطلان كيفية وحدوث اخرى اشد منها او اضعف بحسب اختلاف الاستعداد وانما النزاع
فى الفاعل وان زعموا ان الكاسر لسورة برودة الماء هو الصورة النارية التى احدثت الحرارة
فى الماء الحار قلنا فقد ظهر انه ليس بلازم ان يكون الكاسر للكيفية صورة بسيط هو احد اجزاء
المركب فبطل قولكم فى المزاج بان انكسار الكيفيات انما هو بصور عناصر الممتزج ثم الاشبه ان
يقال الكاسر لسورة برودة الماء البارد المختلط بالماء الحار هو الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة
لان من قواعدهم ان صورة كل عنصر تفعل فى مادته بالذات وفى مجاوره بواسطة الكيفية ذاتية كانت
كبرودة الماء او عرضية كحرارته فعلية كالحرارة والبرودة او انفعالية كالرطوبة واليبوسة ومادة كل عنصر
تنفعل بالذات عن صورته وتكيفيته الذاتية او العرضية الفعلية والانفعالية عن مجاوره وعلى هذا
لا يرد على القائلين بكون الفاعل هو الصورة ما يرد على القائلين بكونه هو الكيفية من لزوم انفعال
الكيفية الفعلية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الفعليتين اعنى الحرارة والبرودة ولزوم فعلية
الكيفية الانفعالية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الانفعاليين اعنى الرطوبة واليبوسة فان قيل

﴿ان﴾

ان كان في الفاعلية خفاء فلا خفاء في ان المنفعل عند الامتزاج هو الكيفيات كحرارة النار وبرودة الماء وكذا البواقي قلنا نعم بمعنى انها تزول وتحدث الكيفية المتوسطة واما الذي يتأثر ويتغير من حال الى حال فهو المادة لا غير وكما لا يمتنع انفعالها في الكيفية الفعلية كالحرارة والبرودة لا يمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية كالرطوبة واليبوسة للقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر يبوسة النار برطوبته لا ببرودته وصورة النار تكسر رطوبة الماء بيبوستها لا بحرارتها الرابع ان معنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من الاجزاء المركبة او البسيطة للمتزج مماثل الحاصل في الجزء الاخر اي تساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي اذ لو اختلفت الكيفيات في اجزاء الممتزج وكان التشابه في الحس اشدة امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها بحيث لا تتميز عند الحس لما كان هناك فعل وانفعال ولم تحقق كيفية وجدانية بها يستعد الممتزج لفيضان صورة معدنية او نباتية او حيوانية او نفس انسانية عليه بل كان هذا مجرد تركيب ومجاورة بين العناصر لا امتزاج لان الامتزاج هو اجتماع العناصر بحيث تحدث منه الكيفية المتوسطة المتشابهة والتركيب اعم من ذلك وكذا الاختلاط وقد يجعل مرادفا للامتزاج كذا في الشفاء وما ذكر في شرح القانون من ان معنى التشابه في جميع الاجزاء ان يستحر بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة قصدا الى دفع اعتراض الامام بدخول توابع المزاج في تعريفه فمخالفة لصريح العقل وصحيح النقل وما ذكرنا هو المفهوم من اللفظ والمذكور في كلام القوم (قال فلابد من استحالة العناصر في كيفياتها جميعا) قد عرفت فيما مضى ان الكون والفساد تبدل في الصورة النوعية للعناصر بان تبطل صورة وتحدث اخرى مع بقاء المادة والاستحالة تبدل في الكيفيات بان تزول كيفية وتحدث اخرى مع بقاء الصورة ولا خفاء في ان القول بالمزاج بالمعنى المذكور اعني حدوث كيفية متوسطة متشابهة في كل جزء بحسب الحقيقة مبني على جواز استحالة كل عنصر في كيفية الفعلية والانفعالية حتى يكون الجزء الناري من الممتزج في الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كالجزء المائي والهوائي والارضي على السواء وزعم الامام انهم لم يثبتوا ذلك الا في الماء حيث يستحيل برودة الى الحر من غير تكون وبروز ولا ورود عليه من خارج وهو لا يستلزم جواز استحالة الكل في الكل وكان الاطباء تركوا هذا الاصل الى الحكماء لكونه من مبادي علم الطب والحكماء الى الاطباء لكونه من فروع الطبيعي واصول الطب فبقي مهملا ورد بان جواز الاستحالة من لوازم جواز الكون والفساد فبيانه في الكل بيان لجواز الاستحالة في الكل وتقريره على ما اشير اليه في النجاة ان زوال صورة وحدوث اخرى انما يكون عند تمام استعداد المادة وهو امر حادث يفتقر الى زمان فلابد من تغير واقع على التدريج وليس ذلك في نفس الصورة لان وجودها وعدمها دفعي فتعين ان يكون في الكيفية بان تتغير فتضعف الكيفية التي تناسب الصورة التي تفسد وتشتد التي تناسب الصورة التي تكون ولا نعني بالاستحالة الا تغير الكيفية مع بقاء الصورة وما ذكر في المتن استدلال على ثبوت الاستحالة بوجه آخر وهو انه لما ثبت فيضان الصور والنفوس لزم حدوث كيفية متوسطة متشابهة في جميع اجزاء الممتزج لتستعد المادة بذلك لقبولها وهذا نفس الاستحالة اعني زوال الكيفيات الصرفة في الاجزاء العنصرية وحصول الكيفية المتوسطة وفيه نظر لجواز ان يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الاجزاء المتصغرة بحيث تحصل الكيفية المتوسطة بحسب الحس مع كون كل من الاجزاء البسيطة على صرافة كيفيتها (قال ثم التعريف يتناول المزاج الثاني ٢) اعني الحاصل من امتزاج الاجزاء المتصغرة المركبات كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت

٢ فما فوقه كما في الذهب من الزيبق والكبريت ان جعلنا الفاعل فيه صور البسايط على ما يظهر بالقرع والانبيق لا الصور العارضة على المركبات باعداد الكيفية المزاجية متن

ان جعلناه حادثا من انكسار الكيفيات بصور البسايط العنصرية المحفوظة فى الممتزج على مايظهر بالقرع والانبيق فانا اذا وضعنا فيه قطعة من اللحم مثلا تميزت الى جسم مائى قاطر وارضى متكلس واما اذا جعلنا حدوثه بواسطة الصور النوعية للمركبات بان تعد الكيفية المزاجية الاجزاء الممتزجة لفيضان صورة نوعية عليها غير صور العناصر ثم تتفاعل الممتزجات المختلفة بواسطة صورها وكيفياتها فتحدث كيفية متوسطة متشابهة فى الشكل كما فى الذهب بواسطة الصورة الزيبقية والكبريتية فلا يدخل فى التعريف لانها لم تحدث من تفاعل العناصر بقواها اى صورها او كيفياتها (قال فالمزاج نوع آخر ٢) قد علم مما سبق ان المزاج كيفية ملموسة مغايرة بالنوع لما فى العناصر من الكيفيات الصرفة حاصلة فى كل جزء من اجزاء الممتزج حتى الاجزاء البسيطة العنصرية وهى باقية على صورها النوعية وانما استحالت من كيفياتها الصرفة الى الكيفية المتوسطة وهذا رأى جمهور المشائين فان قيل لوكانت صور العناصر باقية والصورة الحادثة بعد المزاج سارية فى جميع اجزاء الممتزج لزم ان تكون النار مثلا مع الصورة النارية متصفة بالصورة الذهبية وح جاز تكون المواليد من عنصر واحد قلنا يجوز ان تكون الصورة الحادثة انما تسرى فى الاجزاء المركبة دون البسيطة او يكون قبول البسيط اياها مشروطا بالامتزاج ثم ههنا مذاهب اخر فاسدة الاول ان العناصر باقية على صورها و صرافة كيفياتها وانما نحس بالكيفية المتوسطة لفرط الاختلاط وعدم الامتياز عند الحس ورد بان عدم بقاء العناصر على صرافة كيفياتها عند تماسها معلوم قطعا الثانى ان امتزاج العناصر وتفاعلها فتادى بها الى ان تخلع صورها ولايكون لواحد منها صورتها الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين الصور المتضادة للبسائط ومنهم من جعلها صورة اخرى للنوعيات اى صورة توجد لبعض الانواع الموجودة فى الاعيان ورد بوجهين احدهما ان تفاسد الصور سواء كان على وجه الانكسار اوازوال بالكلية اما ان يكون معا اوعلى التعاقب وكلاهما فاسد لما مر فى الكيفيات ولايجوز ان يجعل الفاعل ههنا هو الكيفية كالصورة فى انكسار الكيفيات لان فى فساد الصورة فساد آثارها اعنى الكيفيات وثانيهما انه لو كان كذلك لما اختلفت اجزاء الممتزج بالتبخر والتقاطر والتزمد واللازم باطل بحكم القرع والانبيق (قال ثم المزاج ٦) بين حقيقة المزاج وكيفية حصوله وهذا بيان اقسامه بحسب الاعتدال الحقيقى والفرضى والخارج عنه بكيفية او اكثر وقد سبق ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسميت قوى باعتبار كونها مبادى التغيرات على ماهو ظاهر نظر صناعة الطب والقوة اسم لما هو مبدأ تغير من آخر فى آخر من حيث هو آخر فالمزاج ان كان على حد التساوى فى مقادير القوى الاربع شدة وضعفا فمعتدل حقيقى والا فغير معتدل والتساوى فى مقادير القوى لايستلزم التساوى فى مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا فى الكمية قويا فى الكيفية وبالعكس واكد صاحب القانون التساوى بالتقادم حيث قال الاعتدال ان تكون مقادير الكيفيات المضادة متساوية متقاومة فزعم الشارح ان تساوى مقادير الكيفيات اشارة الى تساوى مقادير العناصر فان تساوى السوادين مثلا فى القدر عبارة عن تساوى محلهما والتقادم اشارة الى تساوى الكيفيات شدة وضعفا وذلك لانه حكم بامتناع وجود هذا المعتدل لتساوى هيولى عناصره الى احيازها فلا يتحقق الاجتماع ربما يحصل الفعل والانفعال وتساوى الميول لايمكن بدون تساوى مقادير اجرام العناصر حجما وتساوى كيفياتها قوة وضعفا اما الاول فلانه ذكر ان الغالب فى الكم يغلب فى الميل لامحالة واما الثانى فلان الميول تختلف باختلاف الكيفيات ايضا فانها قد تعاون الصورة لنوعيه

٢ من الكيفيات الملموسة حاصلة فى كل جزء حتى البسايط وهى على صورها دون كيفياتها وقيل وكيفياتها وانما نحس بالمتوسطة للامتزاج وقيل بل زالت صورها الى صورة متوسطة بينها وقيل بل صورة اخرى من النوعيات متن

٦ ان كان من قوى متساوية المقادير فمعتدل وقد يدعى امتناعه بناء على ان لاقاسر على الاجتماع سوى غلبة احدى القوى متن

فى احداث الميل وقد نعا وفهما عنه فان الماء المبرد بالثلج اميل الى مكانه من الماء المسخن بالنار فلابد فى المعتدل الذى يمتنع وجوده لتساوى ميوله من تساوى عناصره كما وكيفا ثم قال والخارج عن هذا الاعتدال لا ينحصر فى ثمانية و لم يدع احد هذا الانحصار كيف و المعتدل الفرضى والخارج عنه وهما قسمة على ماسيجئ خارج عن هذا الاعتدال وفيه نظر اما اولا فلان المفهوم من مقادير الكيفيات مراتبها فى الشدة والضعف لامتداداتها بحسب المسافة لتكون بحسب مقادير اجرام العناصر واما ثانيا فلان كيفيات العناصر مختلفة فى الشدة والضعف حتى جعلوا حرارة النار اضعاف برودة الماء مثلا فكيف يتصور تساوى اجرام العناصر مع تساوى قوى كيفياتها حتى يكون الحكم بامتناع وجوده بناء على تداعى الاجزاء الى الافتراق بسبب اختلاف الميول و اما ثالثا فلان ادعاء انحصار الخارج عند هذا الاعتدال فى الثمانية صريح فى كلام القانون متصلا بكلامه فى هذا الاعتدال وجعل الاعتدال الفرضى مع الاقسام الثمانية الخارج عنه قادحا فى هذا الانحصار وهم اذ ربما يكون جميع ذلك احد الاقسام الثمانية الخارج عن هذا الاعتدال اعنى الحقيقى (قال وهو ممنوع ٩) يعنى يجوز ان يكون الاجتماع المؤدى الى الفعل والانفعال حاصلا باسباب اخر غير علية الكيفيات كان يكون حدوث الجزء النارى تحت الارض مثلا فيمنع كل منهما صاحبه عن الميل الى حيز نفسه (قال او كيفيتين غير متضادتين فينحصر فى ثمانية) يشير الى انه لا يمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا او بالرطوبة واليبوسة جميعا لان الميل عن حاق الوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة على الحرارة و بهذا يبطل ماقيل يجوز الخروج بكيفيات ثلث فيزيد على الاقسام الثمانية اربعة اخرى هى المزاج الحار البارد والرطب او اليابس والمزاج الرطب اليابس الحار او البارد نعم يتصور ذلك لو اشترط فى المعتدل تساوى اجرام العناصر ايضا بان يزيد جرم الحار والبارد جميعا او الرطب واليابس جميعا (قال وقد يقال المعتدل ٨) مامر كان هو المعتدل الحقيقى مشتقا من التعادل بمعنى التساوى و هذا هو المعتدل الفرضى والطبى المستعمل فى صناعة الطب مشتقا من العدل فى القسمة ومعناه المزاج الذى قد توفر فيه على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذى ينبغى له و يليق بحاله و يكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجرأة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة و بالثانى غلبة البرودة وهذا الاعتدال يعرض له ثمانية اعتبارات لان اليقية المزاج للممتزج اما ان تكون بحسب الافعال المطلوبة من النوع او من الصنف او من الشخص او من العضو وكل من ذلك يعتبر اما بالقياس الى الخارج اعنى للنوع الى سائر الانواع وللصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع وللشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف وللعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن واما بالقياس الى الداخل اعنى للنوع الى ماله من الاصناف وللصنف الى ماله من الاشخاص وللشخص الى ما يعرض له من الاحوال و كذا للعضو مثلا للبدن الانسانى مزاج هو اليق به من حيث انه انسان من مزاج اى نوع فرض بحيث اذا تغير او فسد اختلت الافعال المختصة بهذا النوع وله مراتب يتردد فيها بين طرفى افراط وتفريط يعبر عنها بسعة المزاج للقطع بان ليس جميع افراد الانسان على مزاج واحد وليس ايضا كل مزاج صالحا للصورة الانسانية فلنفرض ان حرارته لا تزيد على عشرين ولا تنقص من عشرة بل تتردد بينهما فاذا زادت على عشرين لم يكن الممتزج انسانا بل فرسا واذا نقصت من عشرة لم يكن انسانا بل ارنبا ثم لا محالة تكون هناك واسطة بين هذين الطرفين اعنى الافراط والتفريط هى اليق به من حيث انه انسان من مزاج اى فرد فرض من افراد الانسان و يكون افضل امزجة الانسان واقربها الى الاعتدال الحقيقى و يوجد فى شخص فى غاية الاعتدال

٩ والا فغير معتدل و ذلك بخروجه عن التساوى بكيفية متن

٨ كما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذى ينبغى له من الكميات والكيفيات نوعا او صنفا او شخصا او عضوا كل بحسب الخارج او الداخل يعنى ان للانسان مثلا مزاجا هو اليق الامزجة به بالنسبة الى سائر الانواع له مراتب بين طرفين احدهما اقربهما الى الاعتدال الحقيقى وكذا للتركى بالنسبة الى سائر الاصناف والى افراده ولزيد بالنسبة الى سائر الاشخاص والى احواله وللقلب كذلك فمرض مزاج النوع يشتمل على امزجة اصنافية والصنف على اشخاصية والشخص على احوالية واعتبار العضو انما هو من جهة ان الطب ينظر بالبدن والاعضاء والافئ ونوع برأسه كالانسان ينبغى ان يكون له الاعتبارات الثلث واعتدال الشخص يعتبر بحسب تكافؤ قوى اعضائه حتى يحصل من المجموع مايقرب الى الاعتدال الحقيقى ولاخفاء فى انه ليس هناك امتزاج اجزاء وحصول كيفية واحدة فكانه مجرد وضع واضافة او كيفيات لجميع الاعضاء من حيث تأثر بعضها عن البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج متن

من صنف فى غاية الاعتدال فى سن بلغ فيه النشو غايته وهو وان لم يكن الاعتدال الحقيق الذى
حكموا بامتناع وجوده لكنه يعز وجوده اذ لايوجد الا فى شخص واحد تجعله الاطباء
دستورا يقاس اليه سائر الاشخاص وكذا للتركى مزاج خاص هو اليق به من حيث انه تركى
من امزجة سائر اصناف الانسان له عرض اى سعة لو خرج الشخص عنها لم يكن تركيا
بل صنفا آخر وله واسطة هى اليق به من اى فرد فرض من افراد الترك هى افضل امزجة
الصنف وان لم يلزم ان تكون افضل امزجة النوع وكذا لزيد مزاج هو اليق به من حيث هو هذا
الشخص المعين اى انسب بالصفات المختصة به من امزجة افراد ذلك الصنف وهو المزاج
الذى يجب ان يكون زيد عليه ليكون موجودا حيا صحيحا ثم لاخفاء فى ان له سعة ضرورة ان مزاجه
وهو شاب غير مزاجه وهو شيخ او صبى او كهل ولها طرفا افراط وتفريط لاتعداهما ضرورة
ان ليس كل مزاج صالحا له مع اختصاصه بمزاج معين وبينهما واسطة اذا حصلت لزيد كان
على افضل ماينبغى ان يكون عليه بمعنى ان المزاج الذى له فى ذلك الوقت اصلح لافعاله من المزاج
الذى له فى سائر اوقاته وكذا للقلب مزاج هو اليق به من امزجة سائر اعضاء البدن عريض له
طرفان اذا تجاوزهما لم يكن القلب وواسطة اذا حصلت للقلب كان على افضل ماينبغى
ان يكون عليه فظهر ان عرض مزاج النوع يشتمل على امزجة اصنافه لان عرض الصنف
بعض عرض النوع وعرض مزاج الصنف يشتمل على امزجة اشخاصه وعرض مزاج
الشخص على امزجته فى حالاته وليس مزاج العضو داخلا فى العروض المتقدمة لانها
مأخوذة باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع اذا تكافأت الاعضاء الحارة بالباردة والرطبة
باليابسة فيستحيل ان يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فان قيل العضو نوع من انواع
الكائنات مشتمل على اصناف مشتملة على اشخاص فينبغى ان يعتبر له اعتدال نوعى وصنفى
وشخصى كل منها بالقياس الى الداخل والخارج دون ان يجعل قسما برأسه مقابلا لها قلنا
نعم الا انهم نظروا الى ان الطب ينظر فى احوال بدن الانسان واعضائه من حيث كونها
على اعتدالها او خارجة عنه واعتبار مزاج البدن انما هو باعتبار تكافؤ اعضائه وتعادلها
فى المزاج بان تكون حرارة ماهو حار منها كالقلب تعادل برودة ماهو بارد منها كالدماغ ويبوسة
ماهو يابس منها كالعظم تعادل رطوبة ماهو رطب منها كالكبد بحيث اذا نسب جميع مافى البدن
من الحرارة الى جميع مافيه من البرودة كان قريبا من التساوى وكذا الرطوبة مع اليبوسة وبالجملة
يكون الحاصل من المجموع قريبا من الاعتدال الحقيق ثم لاخفاء فى انه ليس ههنا اعنى
فى مزاج جملة البدن المعبر عنه بالمزاج الشخصى اختلاط اجزاء الاعضاء وتصغرها وتماسها
وكانه مجرد وضع واضافة للبعض الى البعض او كيفيات تحصل لجميع الاعضاء من جهة
تأثر بعضها من البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج واختلاط للاجزاء (قال والخارج عن هذا
الاعتدال ٩) يعنى الاعتدال الفرضى المعتبر بحسب الطب ينحصر فى ثمانية لانه اما ان يكون
بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغى او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين
فيكون احر وارطب او ايبس او ابرد وارطب او ايبس واعترض الكاشى فى شرح الملخص بان الخروج
عن هذا الاعتدال بكيفيتين متضادتين ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللائق
بالممتزج او تنقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولايلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين
ومغلوبتين معا فى الخارج عن الاعتدال الحقيق لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا
على القدر اللائق لاعلى الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او كيفيتين او ثلث
كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعنى الكيفيات

٩ أيضا ينحصر فى ثمانية على قياس الحقيقى واعترض بان الخروج بالمتضادين ممكن ههنا بان يزيدا او ينقصا من القدر اللايق فيجوز الخروج بكيفية او كيفيتين او ثلث او اربع بحسب الزيادة والنقصان جمعا وافرادا تصير ثمانين واجيب بان معنى توفر القسط اللايق ان يكون بين الفاعلتين نسبة تليق بالممتزج وكذا بين المنفعلتين فادامت النسبة محفوظة فالاعتدال بحاله سواء زادت المقادير او انتقصت كما اذا كان اللايق عشرة اجزاء من الحرارة وخمسة من البرودة فصارت الحرارة اثنى عشر او ثمانية والبرودة ستة او اربعة وان صارت البرودة ستة والحرارة احد عشر فهو ابرد مما ينبغى لا احر او ثلثة عشر فاحر لا ابرد نعم لايبعد ذلك فى الاعتدال الشخصى بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد احر وايبس من اعدل احواله ومزاج دماغه ابرد وارطب او بالعكس اذ ليس هناك كيفية متوسطة تبقى مع حفظ النسبة منه

فى اثنين اعنى الزيادة والنقصان والثانى اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة
مع البرودة اومع الرطوبة اومع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة اومع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة
فهذه ستة نضربها فى اربع حالات هى زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان
الثانية و بالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة اومع البرودة
واليبوسة اى مع الرطوبة واليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة و اليبوسة يصير اربعة نضربها
فى ثمان حالات هى زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين
ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعنى زيادة
الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة
وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان واما المنفعلتان واما كل
من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين والمعترض قد اخل ببعض هذه الاقسام فجعل الاقسام الممكنة
ثلثة وستين فاستوفاها العلامة الشيرازى ثمانين ثم اجاب بان معنى هذا الاعتدال هو ان يتوفر
على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذى هو اليق بحاله و انسب بافعاله اعنى
ان تكون الحرارة والبرودة فيه على نسبة تلايم افعاله على الوجه الافضل الاليق وكذا الرطوبة
واليبوسة فادامت هذه النسبة محفوظة كان الاعتدال باقيا وان فرض زيادة اونقصان فى مقادير
الكيفيات مثلا اذا كان اللايق بالممتزج ان يكون الحار ضعف البارد كان يكون الحار من عشرة
الى عشرين والبارد من خمسة الى عشرة فاذا زادت الفاعلتان فصارت الحرارة اثنى عشرة والبرودة
ستة اوانتقصتا فصارت الحرارة ثمانية والبرودة اربعة فان الاعتدال باق لبقاء النسبة وان صارت
البرودة ستة مع كون الحرارة احد عشر فليس هذا خروجا عن الاعتدال بالكيفيتين بل بالبرودة
فقط اذ المزاج صار ابرد مما ينبغى لا احر ومع كون الحرارة ثلثة عشر فليس الا خروجا عن الاعتدال
بالحرارة حيث صار آخر مما ينبغى وكذا فى الرطوبة و اليبوسة والحاصل انه اذا كانت النسبة
الفاضلة بان تكون الحرارة ضعف البرودة مثلا فتغير النسبة اما ان يكون بزيادة الحرارة على الضعف
نقصان البرودة عن النصف ولا مع نقصانها عن الضعف زيادة البرودة على النصف وكذا
الكلام فى كميات العناصر فلا يرد ههنا ما يرد عن الاعتدال الحقيق من انه لما اعتبر فيه تساوى
العناصر فى الكم ايضا جاز الخروج عنه بالعنصر الحار والبارد جميعا بان يزيد آخرها على الاخرين
وذلك لان المعتبر ههنا نسبة بين كميات العناصر كالضعف والنصف مثلا فتغير النسبة لا يتصور
الامثل ما ذكر فى الكيفيتين فليتأمل نعم لا يبعد الخروج بالكيفيتين المتضادتين عن الاعتدال
الشخصى بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد احر و ايبس من اعدل احواله ومزاج
دماغه ابرد وارطب او بالعكس وذلك لانه ليس هناك كيفية متوسطة يحكم ببقائها مادامت النسبة
محفوظة وان كانت المقادير مختلفة (قال واختلفوا فى اعدل البقاع ٧) قد اتفقوا على انه اذا اعتبرت
الانواع كان اعدل الامزجة اى اقربها الى الاعتدال الحقيق مزاج نوع الانسان لانه متعلق
للنفس الناطقة الاشرف فلابد ان يكون اشرف اى اقرب الى الوحدة الحقيقية وابعد عن التضاد
والكثرة ولانه احوج الانواع الى الافعال المتقنة التى تعين على بعضها الحرارة كالهضم
وعلى بعضها البرودة كالامساك وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ وعلى بعضها الرطوبة كالادراك
واختلفوا فى اعدل الاصناف بالنظر الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء
اى الموضع الموازى لمعدل النهار وذلك لتشابه احوالهم فى الحر والبرد لتساوى ليلهم ونهارهم
دائما ولانه ليس صيفهم شديد الحر لان الشمس تزول عن سمت رأسهم بسرعة لما تقرر فى موضعه
من ان حركتها فى الميل اعنى البعد عن معدل النهار اسرع عند الاعتدالين وابطأ عند الانقلابين

٧ بحسب اوضاع العلويات فقال ابن سينا خط الاستواء لتشابه احوالهم فى البرد والحر ولا يضر كونهم دائما فى المسامتة اوالقرب منها لانها لسرعة زوالها قليلة النكاية ولا كون اشتائهم مثل صيف البلدة التى عرضها ضعف الميل الكلى فى مسامتة الشمس مع انه فى غاية الحر لجواز ان يكون ذلك لتزايد نهاره على الليل الى قريب من الضعف بخلاف خط الاستواء فانهما يتساويان فيه ابدا فيتعادل البرد والحر او يكون اهل خط الاستواء لما الفوا بالحر لم تتأثر امزجتهم عن حر المسامتة واستبردوا الهواء حين الشمس فى المنقلب فلم يخرجوا عن الاعتدال والجواب ان التشابه بمعنى عدم طريان تغير معتد به لا يفيد القرب من الاعتدال الحقيقى على ما هو المتنازع وقال الاكثرون هو الاقليم الرابع لما يشاهد فيه من زيادة الكمالات التابعة للمزاج الذى كلما كان الى الاعتدال الحقيق اقرب والى الواحد الذى هو المبدأ انسب كان بافاضة الكمال عليه اجدر وخط الاستواء بالضد من ذلك وهذا وان امكن استناده الى اسباب ارضية الا انه حدسى يكاد يقع به الجزم كيف لا ومبنى عمارة الاقاليم وكثرة التواليد فيها على الاعتدال فما كان منها اوسط والتوالد والعمارة فيه اوفر كان الى الاعتدال الحقيق اقرب وعن الفجاجة والاحتراق ابعد ثم لا نزاع فى امكان بقعة اعدل منهما باتفاق من الاسباب الارضية

منن

ولاشتاؤهم شديد البرد لان الشمس لاتبعد عن سمتهم كثيرا فلا يعظم التفاوت بين صيفه وشتائه
ومع ذلك فمدة كل منهما قصيرة وهى شهر ونصف لما مر من كون الفصول هنا لك ثمانية
فالشمس لاتسامتهم عن بعد كثير بل عن قرب من المسامتة فهم دائما متنقلون من حالة متوسطة
الى مايشابهها فكانهم فى الربيع دائما واستدل بعضهم على فساد هذا الرأى بوجهين احدهما
ان الشمس تسامت رؤسهم فى السنة مرتين ثم لاتبعد عن المسامتة باكثر من ثلثة وعشرين
جزأ ونصفا على ماهو غاية الميل الكلى فهم دائما فى المسامتة او فى القرب منها فتكون حرارتهم
مفرطة لان قرب المسامتة فى زمان يسير كما فى الصيف عندنا مع تقدم برد الشتاء المخرج للهواء
عن استعداد التسخن مسخن جدا فهذا اولى وجوابه ان مسامتتهم لسرعة زوالها اقل نكاية
وتسخينا للهواء من المسامتة او القرب منها فى البلاد ذوات العروض لان قرب المسامتة يبقى
هنالك اياما كثيرة ويكون النهار اطول من الليل طولا ظاهرا والسبب الدائم وان ضعف قد يكون
اكثر تأثيرا من غير الدائم وان قوى كالحديد فى نار لينة مدة وفى نار قوية لحظة وثانيهما ان زمان
وصول الشمس الى اول السرطان شتاء لخط الاستواء لكون الشمس على غاية البعد عن سمت
رأسهم وصيف لبقعة عرضها سبعة واربعون ضعف الميل الكلى كبلدة سراى لكونها على غاية
القرب عنها مع ان بعدها عن سمت رأس البقعتين على السواء فيكون حر شتاء خط الاستواء كحر
صيف هذه البلدة بل اكثر اذا تأملت لان ماقبل هذه الحال لهم من اسباب السخونة ولاهل
البلدة من اسباب البرودة واذا كان حر شتائهم هذا فما ظنك بحر صيفهم وجوابه منع تشابه
حر الفصلين فى البقعتين وانما يلزم لو انحصر سبب الحر فى قرب الشمس من سمت الرأس وهو
محال فيجوز ان يشتد حر صيف البلدة المفروضة بسبب تزايد طول النهار على الليل الى الضعف
تقريبا لان طول نهارها يبلغ ست عشرة ساعة تقريبا وقصر ليلها ثمانى ساعات كذلك بخلاف
خط الاستواء فان الليل والنهار فيه دائما على السواء فيتعادل الحر والبرد وايضا المألوف
لايؤثر فلعل اهل خط الاستواء لالفهم بالحر لاتتأثر امزجتهم ولاتتسخن من حر مسامتة الشمس
ويستبردون الهواء عند بعد المسامتة اعنى كون الشمس فى الانقلابين فيبقى الاعتدال بخلاف
البلدة المفروضة فان الحر يشتد على جسمهم ويؤثر فيهم لعدم الفهم به ولانتقالهم اليه من شدة
البرد وان كان على التدريج ولايخفى على المنصف ضعف هذا الجواب وكذا اسناد حر البلدة
الى الاسباب الارضية واما الجواب عن احتجاج ابن سينا على كون سكان الاستواء اقرب الاصناف
الى الاعتدال الحقيقى بالنظر الى اوضاع العلويات فهو ان تشابه الاحوال بمعنى انه لايطرأ
عليهم تغير يعتدبه ولاتلحقهم كذلك نكاية من حر اوبرد لايفيد المطلوب اعنى قربهم من الاعتدال
الحقيقى الذى تساوى فيه الكيفيات لجواز ان يكون البالغ فى الحرارة او البرودة المألوفة كذلك
وذهب جمع من الاوائل وكثير من المتأخرين الى ان اعدل الاصناف سكان الاقليم الرابع
استدلالا بالآثار كما هو مذكور فى المتن غنى عن الشرح وفيه اشارة الى دفع اعتراضين احدهما
ان كثرة التوالد والتناسل وتوفر العمارات وغير ذلك من الكمالات انما يتبع الاعتدال العرضى الذى
هو توفر القسط الاليق من الكيفيات لا الحقيقى الذى هو تساويها وفيه النزاع ودفعه ان المعتدل
الفرضى كلما كان الى المعتدل الحقيقى اقرب وبالواحد المبدأ انسب كان بافاضة الكمال اجدر
فيتم الاستدلال بزيادة الكمال على زيادة القرب من الاعتدال الحقيقى على ماهو المطلوب وثانيهما
ان قلة الكمالات فى خط الاستواء وكثرتها فى الاقليم الرابع يجوز ان تكون عائدة الى الاسباب
الارضية دون اوضاع العلويات ودفعه ان الحدس يشهد بما ذكرنا ويحكم ببطلان ان لايوجد
فى خط الاستواء وهو اربعة آلاف فرسخ بقعة خالية عن الموانع الارضية ولا فى الاقليم الرابع

على كثرة بلادها بلدة خالصة للاسباب العلوية فان قيل اذا صح الاستدلال على اعتدال الاقليم الرابع بكونه وسطا بين الاقاليم بعيدا عن الفجاجة الشمالية والاحتراق الجنوبي فاولى ان يستدل على اعتدال خط الاستواء بكونه على حاق الوسط من الشمال والجنوب قلنا التوسط ههنا توسط بين ماهو من اسباب الحر والبرد اعني قرب المسامتة وبعدها بخلاف التوسط بين القطبين فان نسبة الشمس اليهما على السواء واهل ذلك الوسط دائما في المسامتة اوالقرب منها وانما يصح الاستدلال لوكان غاية الحر والبرد تحت نقطتي الجنوب والشمال وليس كذلك (قال واما المباحث ٨) بعد الفراغ من مقدمة القسم الرابع من الاقسام الاربعة المرتب عليها الكلام فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج شرع في مباحثه وهي ثلثة حسب اقسام الممتزج المسماة بالمواليد الثلثة اعني المعادن والنبات والحيوان ووجه الحصر ان الممتزج ان تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدأ الحس والحركة الارادية وهو الحيوان او بدونه وهو النبات وان لم يتحقق ذلك فيه فالمعادن وانما قلنا مع تحقق مبدأ الحس والحركة لانه لا قطع بعدمهما في النبات والمعدن بل ربما يدعى حصول الشعور والارادة للنبات لامارات تدل على ذلك مثل ما تشاهد من ميل النخلة الانثى الى الذكر وتعشقها به بحيث لو لم تلقح منه لم تثمر وميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل اغصانها في الصعود من جانب الموانع الى الفضاء ثم ليس هذا ببعيد عن القواعد الفلسفية فان تباعد الامزجة عن الاعتدال الحقيقي انما هو على غاية من التدريج فانتقاص استحقاق الصور الحيوانية وخواصها لا بد ان تبلغ قبل الانتفاء الى حد الضعف والخفاء وكذا النباتية ولهذا اتفقوا على ان من المعدنيات ما وصل الى افق النباتية ومن النباتات ما وصل الى افق الحيوانية كالنخلة واليه الاشارة بقوله عليه السلام اكرموا عمتكم النخلة (قال والمراد بالحيوان ٩) اشارة الى دفع ما يورد على حصر الاجناس في ثلاثة حيث يوجد اشياء ليس فيها مبدأ الحس والحركة مع القطع بانها ليست من النبات او المعدن كبعض اجزاء الحيوان ومتولداته كالعظم والشعر واللبن والعسل واللؤلؤ والابريسم وما اشبه ذلك واشياء لا يطلق عليها اسم النبات والمعدن كالثمار وما يتخذ منها وكالزجاج والسنجرف ونحو ذلك (قال المبحث الاول ٧) اقسام المعدني خمسة ذائب منطرق ذائب مشتعل ذائب غير منطرق ولا مشتعل غير ذائب لفرط الرطوبة غير ذائب لفرط اليبوسة فالاول اي الذائب المنطرق هو الجسم الذي انجمد فيه الرطب واليابس بحيث لا تقدر النار على تفريقهما مع بقاء دهنية قوية بسببها يقبل ذلك الجسم الانطراق وهو الاندفاع في العمق بانبساط يعرض للجسم في الطول والعرض قليلا قليلا دون انفصال شيء والذوبان سيلان الجسم بسبب تلازم رطبه ويابسه والمشهور من انواع الذائب المنطرق سبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني قيل هو جوهر شبيه بالنحاس يتخذ منه مرايا لها خواص وذكر الخازني انه لا يوجد في عهدنا والذي يتخذ منه المرايا ويسمى بالحديد الصيني والاتقجوش جوهر مركب من بعض الفلزات وليس بالخارصيني والذوبان في غير الحديد ظاهر واما في الحديد فيكون بالحيلة على ما يعرفه ارباب الصنعة وشهدت الامارات بان مادة الاجساد السبعة الزيبق والكبريت واختلاف الانواع والاصناف عائد الى اختلاف صفاتهما واختلاطهما وتأثر احدهما عن الآخر اما الامارات فهي انها سيما الرصاص تذوب الى مثل الزيبق والزيبق ينعقد برايحة الكبريت الى مثل الرصاص والزيبق يتعلق بهذه الاجساد ثم الزيبق مركب من مائية وكبريتية وامتحان علم الصنعة ايضا يشهد بذلك واعتراض ابي البركات بانه لو كان كذلك لوجد كل من الزيبق والكبريت في معدن الآخر وفي معادن هذه الاجساد مدفوع بانه يجوز ان يكون عدم الوجدان لتغيرهما بالامتزاج او لعدم

---

٨ في اقسام الممتزج وتسمى المواليد وهي المعدنيات والنباتات والحيوان لانه ان تحقق فيها مبدأ التغذية والتنمية فاما مع مبدأ الحس والحركة وهو الحيوان اولا وهو النبات والا فالمعادن ولا قطع لعدم الحس والحركة فيهما بل ربما يدعى ذلك في النبات ويستشهد بالامارات ولما كان اختلاف مراتب الصور في الكمال باختلاف الامزجة في القرب من الاعتدال لم يبعد ان لا ينتهي نقصان الاستحقاق في البعض الى حد الانتفاء بل الضعف والخفاء متن

٩ ما يعمه واجزاءه ومتولداته كالشعر والعظم واللبن والابريسم واللؤلؤ وبالنبات ما يعم نحو الاشجار والاثمار وما يتخذ منها والمرجان وبالمعدن ما سوى ذلك من الممتزجات ولو بالصنعة كالزجاج والسنجرف ليتم حصر الاجناس واما حصر الانواع فلا سبيل اليه للبشر متن

٧ المعدني اما ذائب مع الانطراق او الاشتعال او بدونهما واما غير ذائب لفرط رطوبته او يبوسته فالاول كالاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد وانه يذوب بالحيلة والنحاس والخارصيني وتكونها من الزيبق والكبريت على حسب اختلاف صفاتهما وامتزاجاتهما بشهادة الامارات وعدم وجدانهما في معادنها يجوز ان يكون لتغيرهما او بصغر جرمهما جدا متن

الاحساس بواسطة تصغر الاجزاء واما كيفية تكونها فهى انه اذا كان الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ احدهما بالاخر تاما فان كان الكبريت مع نقائه ابيض غير محترق تكونت الفضة وان كان احمر و فيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة تكون الذهب وان كانا نقيين وفى الكبريت قوة صباغة لكن وصل اليه قبل كمال النضج برد يجمدها قد يكون الخارصينى وان كان الزيبق نقيا والكبريت رديا فان كان مع الرداءة فيه قوة احراقيه تكون النحاس وان كان غير شديد المخالطة بالزيبق بل منداخلا اياه سافا فسافا تولد الرصاص وان كان الزيبق والكبريت رديين فان قوى التركيب وفى الزيبق تخلخل ارضى وفى الكبريت احراق تكون الحديد وان ضعف التركيب تكون الاسرب واصحاب الصنعة يصححون هذه الدعاوى بعقد الزيبق بالكبريت انعقادا محسوسا يحصل لهم بذلك غلبة الظن بان الاحوال الطبيعية تقارب الاحوال الصناعية واما القطع فلا يدعيه احد (قال وتكونها بالصنعة ٧) يعنى ان الكثير من العقلاء ذهبوا الى ان تكون الذهب والفضة بالصنعة واقع وذهب ابن سينا الى انه لم يظهر له امكانه فضلا عن الوقوع لان الفصول الذاتية التى بها تصير هذه الاجساد انواعا امور مجهولة والمجهول لايمكن ايجاده نعم يمكن ان يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وان يزال عن الرصاص اكثر ما فيه من النقص لكن هذه الامور المحسوسة يجوز ان لاتكون هى الفصول بل عوارض ولوازم واجيب بانا لانم اختلاف الاجسام بالفصول والصور النوعية بل هى متماثلة لاتختلف الابالعوارض التى يمكن زوالها بالتدبير ولوسلم فان اريد بمجهولية الصور النوعية والفصول الذاتية انها مجهولة من كل وجه فممنوع كيف وقد علم انها مبادى لهذه الخواص والاعراض وان اريد انها مجهولة بحقايقها وتفاصيلها فلانم ان الايجاد موقوف على العلم بذلك وانه لايكفى العلم بجميع المواد على وجه حصل الظن بفيضان الصور عنده لاسباب لاتعلم على التفصيل كالحية من الشعر والعقرب من الباذروج ونحو ذلك وكفى بصنعة الترياق ومافيه من الخواص والاثار شاهدا على امكان ذلك نعم الكلام فى الوقوع وفى العلم بجميع المواد وتحصيل الاستعداد ولهذا جعل الكيمياء كالعنقاء مثلا فى اسم بلامسمى (قال والثانى ٨) اى الذائب المشتعل هو الجسم الذى فيه رطوبة دهنية مع يبوسة غير مستحكم المزاج ولذلك تقوى النار على تفريق رطبه عن يابسه وهو الاشتعال وذلك كالكبريت المتولد من مائية تخمرت بالارضية والهوائية تخمرا شديدا بالحرارة حتى صارت تلك المائية دهنية وانعقدت بالبرد وكالزرنيخ هو كذلك الا ان الدهنية فيه اقل (قال والثالث ٣) اى الذائب الذى لاينطرق ولايشتعل ماضعف امتزاج رطبه و يابسه وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس كالزاجات وتولدها من ملحية وكبريتية وحجارة وفيها قوة بعض الاجساد الذائبة وكالاملاح وتولدها من ماء خالطه دخان حار لطيف كثير النارية وانعقد باليبس مع غلبة الارضية الدخانية ولذا يتخذ الملح من الرماد المحترق بالطبخ والتصفية (قال والرابع ٦) اى الذى لايذوب ولاينطرق لرطوبته ما استحكم الامتزاج بين اجزائه الرطبة الغالبة والاجزاء اليابسة بحيث لاتقوى النار على تفريقهما كالزيبق وتولده من مائية خالطته اجزاء ارضية كبريتية بالغة فى اللطافة (قال والخامس ٩) اى الذى لايذوب ولاينطرق ليبوسة مااشتد الامتزاج بين اجزائه الرطبة والاجزاء اليابسة المستولية بحيث لاتقدر النار على تفريقهما مع احالة البرد المائية الى الارضية بحيث لاتبقى رطوبة حية دهنية ولذا لاينطرق ولان عقده باليبس لايذوب الابالحيلة بحيث لايبقى ذلك الجوهر بخلاف الحديد المذاب وذلك كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك من الاحجار (قال ومرجع المعدنيات الى الابخرة والادخنة ٦) فانها اذا لم تكن كثيرة قوية بحيث تفجر الارض فتخرج عيونا او زلازل بل ضعيفة تحتبس فى باطن الارض وتمتزج بالقوى المودعة

٧ سى الذهب والفضة مما يثبته الاكثرون ويزعمون ان تحصيل صورها النوعية على تقدير ثبوتها غير مشروط بالعلم بحقايقها و تفاصيلها بل يكفى العلم بجميع المواد على وجه يستحق فيضان الصور باسباب لانعلمها متن

٨ كالكبريت والزرنيخ مما فيه امتزاج ضعيف بين يبوسة ودهنية انعقدت بالبرد متن

٣ كالزاجات والاملاح مما ضعف امتزاجه وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس ولذا يذوب بالماء وفى الزاجات مع الملحية والكبريتية قوة بعض الاجساد الذائبة متن

٦ كالزيبق وهو من امتزاج شديد بين مائية كثيرة وارضية لطيفة كبريتية متن

٩ كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك مما فيه امتزاج شديد بين اجزاء يابسة وقليل مائية يحيلها البرد الى الارضية بحيث لاتبقى رطوبة حية دهنية متن

٦ وتكون البعض بالتصعيد كالنوشادر والملح ظاهر متن

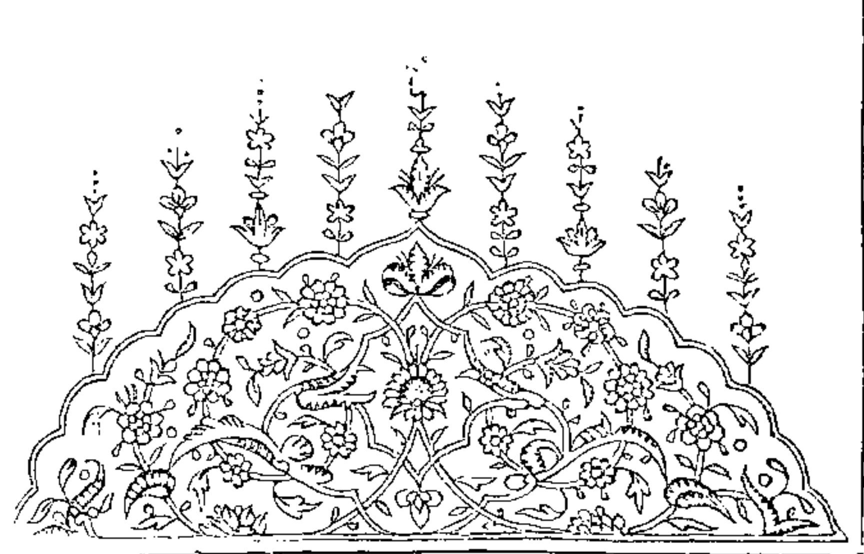
في الاجسام التي هناك على ضروب مختلفة فقد يعد تلك الاجسام لقبول قوى اخرى وصور تكون بها انواعا هي الجواهر المعدنية ويختص كل نوع ببقعة لمناسبة له معها فاذا زرع في بقعة اخرى لم يتولد منه شئ لان القوة المولدة له انما هي في تلك الارض ولا خفاء في ان بعضها مما يتولد بالصنعة بتهيئة المواد وتكميل الاستعداد كالنوشادر والملح ولا في ان مثل الذهب والفضة واللعل وكثير من الاحجار قد يعمل له شبه يعسر التمييز بينه وبين ذلك الجوهر في بادى النظر وانما الكلام في عمل حقيقة ذلك الجوهر (قال واتفقوا ٦) يريد ان المزاج الثاني ليس كالاول في بقاء الاجزاء اعنى البسائط العنصرية على صورها النوعية بل المواد المركبة كالزيبق والكبريت المتكون منهما الذهب لاتبقى على صورها لكونها تابعة للمزاج المتقدم عند تصغر الاجزاء جدا فالتركيب المفضى الى حصول المزاج التابع لتصغر الاجزاء لا كتركيب الشخص من الاعضاء لا يكون عند التحقيق الا من البسائط العنصرية ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزيبق والكبريت ووزنيهما على ماهو قياس المركب من الاجسام المختلفة في الثقل الباقية على صورها بل حجمه اقل منهما بكثير ووزنه اكثر على ماسيأتي (قال خاتمة ٤) هذا بحث شريف يتفرع عليه احكام كثيرة في باب الفلزات والاحجار ومعرفة مقدار كل منهما في المركب مع بقاء التركيب وفي عمل الموازين القريبة جعله خاتمة بحث المعدنيات لان امره فيها اظهر واحتياجها اليه اكثر وقد سبقت اشارة الى ان اختلاف الاجسام في الخفة والثقل عائد الى اختلافها في الصور والاستعدادات لا الى كثرة الاجزاء وقلتها مع تخلل الخلاء وبحسب تفاوتها في الخفة والثقل تتفاوت فيما يتبع ذلك من الحجم والحيز والطفو على الماء والرسوب فيه ومن اختلاف اوزانها في الماء بعد التساوي في الهواء مثلا حجم الاخف يكون اعظم من حجم الاثقل مع التساوي في الوزن كمائة مثقال من الفضة ومائة من الذهب وحيز الاخف يكون الى صوب المحيط والاثقل الى صوب المركز وان تساويا وزنا او حجما والاخف قد يعلو الماء والاثقل يرسب فيه كالخشب والحديد وان كان وزن الخشب اضعاف وزن الحديد واذا كان في احدى كفتي الميزان مائة مثقال من الحجر وفي الاخرى مائة مثقال من الذهب او الفضة او غيرهما من الاجساد التي جوهرها اثقل من جوهر الحجر ولامحالة يقوم الميزان مستويا في الهواء فاذا ارسلنا الكفتين في الماء لم يبق الاستواء بل يميل العمود الى جانب الجوهر الاثقل وكلما كان من جوهر اثقل كان الميل اكثر ويفتقر الاستواء الى زيادة في الحجر حسب زيادة الثقل مع ان وزن الجوهر ليس الا مائة مثقال مثلا وذلك لان الاثقل اقدر على خرق القوام الاغلظ واما اذا ارسلنا احدهما فقط في الماء فالعمود يميل الى جانب الهواء لكونه ارق قواما وقد حاول ابو ريحان تعيين مقدار تفاوت مابين الفلزات وبعض الاحجار في الحجم وفي الخفة والثقل بان عمل اناء على شكل الطبرزد مركبا على عنقه شبه ميزاب منحنى كما يكون حال الاباريق وملأه ماء وارسل فيه مائة مثقال من الذهب مثلا وجعل تحت رأس الميزاب كفة الميزان الذي يريد به معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الاناء وهكذا كل من الفلزات والاحجار بعد ما بالغ في تنقية الفلزات من الغش وفي تصفية الماء وكان ذلك من ماء جيحون في خوارزم في فصل الخريف ولاشك ان الحكم يختلف باختلاف المياه واختلاف احوالها بحسب البلدان والفصول فحصل معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الاناء بمائة مثقال من كل من الفلزات والاحجار وعرف بذلك مقدار تفاوتها في الحجم والثقل فان ما يكون ماؤه اكثر يكون حجمه اكبر وثقله اقل بنسبة تفاوت المائين واذا اسقط ماء كل من وزنه في الهواء كان الباقي وزنه في الماء مثلا لما كان ماء مائة مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع مثقال كان وزنه في الماء اربعة وتسعين مثقالا وثلثة ارباع مثقال والماء الذي يخرج من الاناء بالقاء الجسم فيه ان كان اقل من وزن الجسم فالجسم يرسب

٦ على زوال صور المواد المركبة كالزيبق والكبريت عند تكون الذهب لكونها تابعة للمزاج المعدم عند تصغر الاجزاء جدا ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزيبق والكبريت ووزنيهما كما هو حكم المركبات الباقية على صور اجزائها متن

٤ الاجسام تتفاوت في الثقل لاختلاف الصور وبحسب ذلك تتفاوت في الحجم والحيز وفي الطفو على الماء والرسوب فيه ويختلف وزن كل في الماء والهواء ويتعين جميع ذلك بتعيين الماء الذي يخرج من الاناء حين يلقى فيه قدر معين من كل منها مثلا ماء مائة مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع ومن الفضة تسعة وثلثان ونسبة ماء الذهب الى ماء الفضة نسبة حجمه الى حجمها وثقلها الى ثقله واذا اسقط ماء كل عن وزنه في الهواء بقي وزنه في الماء وما كان ماؤه اقل من وزنه فهو راسب او اكثر فطاف وان تساويا نزل فيه بحيث يماس اعلاه سطح الماء متن

فى الماء وان كان اكثر منه فيطفو وان كان مساويا له فالجسم ينزل فى الماء بحيث يماس اعلاه سطح الماء
وقد وضع ابو ريحان ومن تبعه جدولا جامعا لمقدار الماء الذى يخرج من الاناء بمائة مثقال من الذهب
والفضة وغيرهما ولمقدار اوزانها عند كون الفلزات السبعة فى حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر
فى حجم مائة مثقال من الياقوت الاسمانجونى ولمقدار اوزانها فى الماء بعد ما يكون مائة مثقال
فى الهواء وهو هذا الجدول والله اعلم

فهرست الجلد الثانى من شرح المقاصد



﴿ الجلد الثانی من شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

﴿ قال المبحث الثانی ٢ ﴾ بعد الفراغ من المعادن شرع فی النبات ترقیا الی الاكمل فالاكمل و الاعدل فالاعدل ولاختصاص النبات بزيادة اعتدال لايوجد فی المعدنی وتقارب مايوجد فی الحيوان صار له شبه بالحيوان فی بعض الاعضاء والقوى و ذلك ان له مواضع تقوم مقام الرحم والذكر كمعقد الاغصان والزرع وفی البزور مواضع متميزة منها تتولد الاغصان وله عروق بها يتغذى ولحاء به يستحفظ واجزاء كمالية بمنزلة الشعر والظفر كالورق والزهر وله فضول تدر كالصموغ والالبان وله قوى لحفظ الشخص كالغاذية وخوادمها و لتكميل المقدار كالنامية و لتحصيل المثل ابقاء للنوع كالمولدة (قال فهى الغاذية ٣) المحققون على انها قوة مغايرة للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وان كان ظاهر كلام البعض يشعر بانها نفس الهاضمة والبعض بانها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل الفرق ان الهاضمة هی التی تتصرف فيما يرد على البدن من حين المضغ الى ان يحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزأ من المغتذى وهذا معنى احالة الغذاء الى مايليق بجوهر المغتذى والغاذية هی التی تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد الى ان تجعله جزأ بالفعل وهذا معنى احالة الغذاء الى مشاكلة المغتذى وفی تفسير الهاضمة اريد بالغذاء ماهو بالقوة كاللحم والخبز وبالاحالة التغير فی الكيف كتغير الطعام الى الكيلوس او فی الجوهر كتغير الكيلوس الى الدم والدم الى اللحم و فی تفسير الغاذية اريد بالغذاء ما هو بالفعل اعنى حين ما يصير جزأ من العضو وبالاحالة التغير فی الجوهر ومعنى المشاكلة المشابهة فی الجوهر واللون والقوام والتصوق ثم ههنا مقامان احدهما بيان وجود هذه القوى وثانيهما بيان تغايرها اما الاول فيدل على وجود الجاذبة فی المعدة حركة الغذاء من الفم اليها حركة صاعدة كما فی البهائم والانسان المعلق برجليه فانها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من المحرك اعنى الغذاء وليس القاسر امرا من خارج للقطع بانتفائه ولا ارادة من الحيوان لوقوعها حيث لا ارادة بل مع ارادة المنع كما اذا كان فی الغذاء شعرة او عظم مثلا فينقلب الى المعدة لفرط شوقها اليه وان كنت تريد اخراجه من الفم وايضا فقد ترى المعدة عند شدة شوقها الى الطعام تصعد و تجذبه و يظهر ذلك بينا فی الحيوان الواسع الفم

٢ لما اشتمل النبات على زيادة اعتدال شارك الحيوان فيما يجرى مجرى بعض الاعضاء وفی قوى بها تحفظ الاشخاص وتتم كالاتها المقدارية وتحصل الامثال التی بها بقاء النوع وتسمى قوى طبيعية

متن

٣ وهى التی تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذى ويخدمها اربع قوى هی الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب ريثما ينهضم والهاضمة التی تحيل الغذاء الى مايليق بجوهر المغتذى والدافعة لما لاحاجة اليه لان هذه الحركات والسكنات ليست ارادية لعدم الارادة للغذاء ولا طبيعية لوقوعها على خلاف الطبع بل قسرية وليس القاسر ارادة الحيوان اذ قد يقع بدونها ولا امرا من خارج وهو ظاهر فتعين ان يكون قوى فيه

متن

القصير الرقبة كالتمساح فتمين كونها بقوة من المعدة وما ذكر في المواقف من ان هذه الحركة ليست
ارادية اما من الغذاء فلعدم شعوره واما من المغتذى فلوقوعها بلا ارادته فبنى على انه اراد بالارادية
ماينسب الى الارادة على مايعم الواقعة بارادة المحرك والتابعة لارادة القاسر تفيد للقسمين باخصر
عبارة ويدل على وجودها في الرحم انه اذا كان خاليا عن الفضول بعيد العهد بالجماع يشتد شوقه
الى المنى حتى يحس المجامع بانه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة للدم وفي باقى الاعضاء
ان الكبد يتولد فيه مع الدم الصفراء والسوداء ثم تجد كل واحد منها يتميز عن صاحبه وينصب الى عضو
مخصوص ويجرى الدم في طريق العروق الى جميع الاعضاء ولا يتصور ذلك الا بما فيها من
الجواذب ويدل على وجود الماسكة ان الغذاء وان كان في غاية الرقة والسيلان يبقى في المعدة
الى الانهضام والمنى مع اقتضائه الحركة الى اسفل يبقى في الرحم وكذا الدم في سائر
الاعضاء وعلى وجود الدافعة انا نجد المعدة عند القئ ودفع مافيها تتحرك الى فوق بحيث يحس
بترعرعها وبحركة الاحشاء تبعا لها وكذا الامعاء عند دفع مافيها بالاسهال والرحم عند دفع
الجنين واما في سائر الاعضاء فلا شك ان الدم الوارد عليها مخلوط بغيره من الاخلاط فلو لم يكن فيها
مايدفع غير الملايم لما حصل الاغتذاء على ماينبغى ويدل على الهاضمة تغير الغذاء في المعدة وظهور طعم
الحموضة في الاحشاء ثم تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صورة الاخلاط واما الثاني وهو بيان تغاير
هذه القوى فبنى على ماتقرر عندهم من استحالة صدور الافعال المختلفة عن قوة واحدة
طبيعية ولهذا ترى بعض الاعضاء ضعيفا في بعض هذه الافعال وقويا في الباقى ولايخفى انه
لايدل على تعدد القوى بالذات لجواز ان يكون الاختلاف عائدا الى اختلاف الالات والاستعدادات
(قال وتوجد الاربع ٩) يعنى الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لانه يفتقر في البقاء
الى الاغتذاء المفتقر الى الافعال المستندة الى القوى الاربع وقد يتضاعف في بعض الاعضاء
اعنى التى هى آلات الغذاء كالمعدة فان فيها جاذبة للغذاء من الفم وماسكة له فيها ومغيرة
الى مايصلح ان يصير دما في الكبد ودافعة للفضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم الذى يصير غذاء
لجوهر المعدة كسائر الاعضاء وماسكة له ريثما يتغير الى مشاكلة جوهر المعدة وهاضمة تفعل
ذلك ودافعة لما يخالط ذلك من غير الملايم وكذا الكبد والعروق (قال ولاحصر لمراتب
الهضم ٨) يعنى ان الغذاء من ابتداء المضغ الى حين تصير جزأ من العضو يعرض له في كل آن تغير
واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا في عدد الا انهم نظروا الى اعضاء الغذاء
والعضو المغتذى والى ظهور التغيرات في الغاية فقالوا هضم الغذاء اما ان لايلزمه خلع صورته
وذلك هو الذى به يتغير الى ان يصير كيلوسا وهو هضم المعدة وابتداؤه من الفم او يلزمه خلع
صورته فاما ان يلزم من كمال ذلك النضج حصول الصورة العضوية وهو الهضم الرابع ويكون في كل
عضو اولايلزمه حصول الصورة العضوية فاما ان يلزمه حصول التشبه بها في الرزاج وذلك
هو الذى به يصير رطوبة ثانية وهو ان يكون في العروق اولايلزمه ذلك وهو الذى به يصير خلطا
ويكون هذا في الكبد ويستدل على كون ابتداء الهضم المعدى في الفم بان الحنطة الممضوغة تفعل
في انضاج الدماميل مالا تفعل المدقوقة المبلولة بالماء او المطبوخة فيه وبان مايبقى من الطعام
بين الاسنان يتغير وتنتن رائحته ويصير له كيفية مثل كيفية طعم الفم والسبب في ذلك ان سطح الفم
متصل بسطح المعدة بل كانهما سطح واحد بشهادة التشريح ولذلك يجعل مافي الفم
والمعدة هضما واحدا لا كما يسبق الى بعض الاوهام من ان الاول الهضوم في الفم والثانى
في المعدة والثالث في الكبد والرابع في العروق حط الماهو العمدة والغاية في الهضم اعنى التغير
الى جوهر العضو عن درجة الاعتبار واما جعل الهضم الكبدى واحدا مع ان ابتداءه في الماساريقا

٩ في كل عضو وقد يتضاعف
في البعض متن

٨ الا انها تجعل اربعا نظرا الى الاعضاء
وظهور التغيرات اولها المعدة
وابتداؤها من الفم ثم الكبد ثم في العروق
ثم في الاعضاء فان الغذاء يستحيل
في المعدة جوهرا شبيها بماء الكشك
الثخين يسمى كيلوسا فيندفع كثيفه
من طريق الامعاء وينجذب لطيفه
الى الكبد من طريق ماساريقا
متن

اعنى العروق الدقيقة الصلبة الواصلة بين الكبد و بين اواخر المعدة وجميع الامعاء وليس لها اتحاد بالكبد فلانه لا يظهر فيها للطيف الكيلوس المنجذب اليها تغير يعتد به وحالة متميزة عن الكيلوسية التى حصلت فى المعدة و الخلطية التى تحصل فى الكبد ثم لكل من هذه الهضوم فضل تندفع ضرورة ان الهاضمة لا يمكنها احالة جميع مايرد اليها من الغذاء اما لكثرته واما لان من اجزائه مالا يصلح ان يصير جزأ من المغتذى فالهضم الاول له فضل كثير لانه يفعل فى الغذاء وهو باق على طبيعته واجزائه الصالحة وغير الصالحة وعن كثرته الواردة على المعدة باختيار من الحيوان سيما الانسان المفتقر باعتدال مزاجه الى تنويع الاغذية وتكثيرها بالتركيب وغيره لا بمجرد انجذاب طبيعى للنافع وحده كما فى باقى الهضوم وكما فى غذاء النبات فلذا احتاج الى منفذ يسع كثرة الفضلات وهو المخرج والهضم الثانى تكون فضلاته قليلة لطيفة لان الغذاء يرد اليه بجذب طبيعى ومن منافذ ضيقة جدا فيخرج اكثرها بالبول والباقى من طريق الطحال والمرارة واما الهضم الثالث والرابع فاندفاع فضولهما اما ان يكون خروجا طبيعيا اولا والثانى اما ان يكون باقيا على خلطيته من غير تصرف للهضم الثالث كدم البواسير والدم الفاسد الخارج بالرعاف وغيره واما ان يكون قد استحال استحالة غير تامة كالصديد والقيح اوتامة اما الى حالة تصلح للتغذية كالثفل النضيج الخارج فى البول فى حالة الصحة عاقات القوة الغاذية اولا كالمدة الخارجة من الاورام المتفجرة والاول وهو مايكون خروجه طبيعيا اما ان يجمع الى منفعة الانتقاص منفعة اخرى اولا فالاول اما ان يكون تلك المنفعة توليد جسم متصل بالبدن من جنس الاعضاء وهو مادة الظفر اولا وهو مادة الشعر اوغير متصل وهو مادة الولد اعنى المنى او يكون غير توليد جسم آخر وحينئذ فتلك المنفعة قد تتعلق بالمنى كالودى الحافظ لرطوبة المنى المسهل لخروجه وقد يتعلق بالجنين حال تكونه كالطمث اوحال خروجه كالرطوبات الكائنة حالة الولادة اوبعد ذلك كاللبن وقد لا تتعلق بهما وذلك اما الدفع ضرر شئ يخرج من البدن كالودى الكاسر بلعابه لحدة البول او يدخل فيه كوسخ الاذن القاتل بمرارته لما يدخل فيها من الذباب ونحوه واما لا لدفع ضرر شئ كاللعاب المعين على الكلام بترطيبه اللسان والثانى وهو مالا يجمع الى منفعة الانتقاص منفعة اخرى اما ان يتكون عنه جسم آخر منفصل كمادة القمل اوغير منفصل كمادة الحصا واما ان لا يتكون وهو اما ان لا يكون محسوسا البتة كالبخار المتحال او يكون محسوسا احيانا كوسخ البدن الكائن من فضل غذائه فانه لا يحس الا ان يجمع اودائما وخروجه اما ان يكون من منفذ محسوس كالمخاط اوغير محسوس كالعرق (قال فتصير الاخلاط الاربعة) يعنى الدم والبلغم والصفراء والسوداء وذلك بحكم الاستقراء فان الحيوان سواء كان صحيحا او مريضا يجد دمه مخالطا لشئ كالرغوة وهو الصفراء اولشئ كالرسوب وهو السوداء اولشئ كبياض البيض وهو البلغم وماهذه الثلاثة فهو الدم وقد يقال ان الكيلوس اذا انطبخ فان كان معتدلا فالدم وان كان قاصرا فالبلغم والسوداء وان كان مفرطا فالصفراء وايضا فان الاخلاط تتكون من الاغذية المركبة من الاسطقسات الاربعة فبحسب غلبة قوة واحد واحد منها يوجد خلط خلط وايضا الغذاء شبيه بالمغتذى وان فى البدن عضوا باردا يابسا كالعظم وباردا رطبا كالدماغ وحارا رطبا كالكبد وحارا يابسا كالقلب فيجب ان تكون الاخلاط كذلك ليغتذى كل عضو بما يناسبه هذا والحق ان الغاذى بالحقيقة هو الدم وباقى الاخلاط كالابزار المصلحة ولهذا كان افضل الاخلاط واعدلها مزاجا قواما والذها طعما وفسروا الخلط بانه جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولا واحترز بالرطب اى سهل القبول للتشكل عند عدم مانع من خارج عن مثل العظم والغضروف وبالسيال اى مامن شانه ان ينبسط اجزاء منسفلة بالطبع

اى ثم يندفع فى العروق ويتميز ما يليق لكل عضو ويرشح عليهم من فوهات العروق الا ثبتة   متن

حيث لامانع عن مثل اللحم والشحم ان قلنا بكونهما رطبين والمراد بالاستحالة التغير في الجوهر بحرارة البدن وتصرف الغاذية بقرينة التعدية بالى اذيقال في العرف استحال الماء الى الهواء وقلما يقال استحال الماء الحار الى البارد بل بارداوبه احترز عن الكيلوس الذي يستحيل اليه الغذاء اولا في كيفيته والمراد بالغذاء ماهو المتعارف من مثل اللحم والخبز وسائر ما يرد على البدن فيغذوه واحترز بقيد الاولية عن الرطوبات الثانية وعن المنى فان الغذاء انما يستحيل اليهما بعد الاستحالة الى الخلط ويرد عليه اشكال بالخلط المتولد من الخلط كالدم من البلغم ويدفع بان المراد استحالة الغذاء اولا في الجملة وكل خلط فرض فان من شأنه ان الغذاء يستحيل اليه اولا ثم لاخفاء في ان مثل اللحم والعظم وجميع ما عدا الخلط يخرج بهذا القيد فذكر الرطب والسيال يكون مستدركا بل مخلا بالانعكاس اذ يخرج البلغم الجصي والسوداء الرمادية فانهما غير سيالين بحكم المشاهدة والقول بان عدم السيلان لمانع ليس بقادح ضعيف (قال ثم يتشبه به ٣) اى يصير مايليق بالعضو ويرشح عليه شبيها به في المزاج والقوام واللون والالتصاق اعنى صيرورته جزأ من العضو على النسبة الطبيعية من غير ان يبقى متميزا عنه متزهلا كما في الاستسقاء اللحمي فان ذلك اخلال بفعل الالصاق كما ان البرص والبهق اخلال بالتشبه في اللون واما الذبول فاخلال بتحصيل جوهر الغذاء ومن الاخلال بالفعل ما وقع في المواقف ان الاستسقاء اللحمي اخلال بالقوام والذبول اخلال بالالتصاق ولا ادرى كيف يقع مثله لمثله واعلم انه اذا لم يكمل القوام فهي رطوبة رذاذية طلية قد التصقت بالعضو وانعقدت واستحالت اليه من جهة المزاج لكن لقرب عهدها بالانعقاد لم تصلب بعد ولم يحصل لها قوام العضو واعترض بانها حينئذ لاتكون على مزاج العضو لما فيها من زيادة مائية لابد من تحللها ورد بانه يجوز ان تكون الاستحالة الى قوام العضو لابتحلل المائية بل بمجرد الانعقاد كالعظم يتولد من متين الدم ويعقده الحر والشحم من مائيته ودسميته ويعقده البرد (قال والمشاكلة المعتبرة بين الغذاء والمغتذى ٤) فيه اشارة الى امرين احدهما ان الغذاء قد يطلق على ماهو بالفعل اعنى الجسم الذي ورد على البدن واستحال الى الصورة العضوية وصار جزأ منه شبيها به لكن لم يحصل له القوام التام الذي للعضو للقطع بانه لا يقال للاجزاء الكاملة من العضو انها غذاء له وقد يطلق على ماهو بالقوة البعيدة اعنى الجسم الذي من شانه اذا ورد على البدن وانفعل عن حرارته ان يستحيل الى الغذاء بالفعل كالخبز واللحم او القريبة اعنى الجسم المعد في البدن لان يصير غذاء بالفعل كالاخلاط وبعض الرطوبات الثانية اعنى التي تستحيل اليها الاخلاط وهل تطلق على الكيلوس منعه بعضهم وثانيهما ان المراد بالمشاكلة في قولهم حفظ الصحة تكون بالمشاكل كما ان علاج المريض يكون بالمضاد موافقة مزاج الغذاء حين ما هو غذاء بالفعل لمزاج المغتذى حتى ان غذاء صاحب المزاج الحار ينبغي ان يكون باردا بحيث اذا تصرف فيه طبيعته فصار غذاء بالفعل استحال عن البرد وصار حارا مشاكلا لجوهر بدنه لاان يكون حارا مثل مزاجه والا لصار عند الهضم احر مما ينبغي واسقمه وربما صار من قبيل الادوية بل السموم وكذا غذاء بارد المزاج ينبغي ان يكون حارا ليصير عند الهضم في بدنه البارد باردا مثله وبهذا يندفع الاعتراض بانه لوكان حفظ الصحة بالمشاكل لزم ان يكون غذاء من هو حار المزاج جدا بالمسخنات مثل العسل والفلفل وبارد المزاج بالمبردات وبطلانه ظاهر (قال ومنها ٦) اى ومن القوى الطبيعية النامية وهي التي تزيد في اقطار الجسم اعنى الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعي بما تدخل في اجزائه من الغذاء فخرج ما يفيد السمن لانه لايكون زيادة في الطول وفيه نظر والورم لانه لايكون على التناسب الطبيعي اى النسبة التي تقتضيها طبيعة ذلك الشخص والتخلخل لانه لايكون بما يدخل في الجسم بل

٣ لونا وقواما ومزاجا والتصاقا
متن

٤ في حفظ الصحة هي التي تكون حال مايصير جزأ من العضو اذ هو الغذاء بالفعل واما قبله فبالقوة على الاختلاف في القرب والبعد
متن

٦ النامية وهي التي تدخل الغذاء بين اجزاء الجسم فتزيد في اقطاره بنسبة طبيعية وقد يقال انها الغاذية الا انها في الابتداء تفي بايراد البدل والزيادة لفرط القوة وصغر الجثة وكثرة الرطوبة وفي الآخر تعجز عن ذلك
متن

بانبساط جرمه واما التخلخل بمعنى الانتفاش اعنى مداخلة الاجزاء الهوائية فلو سلم تناول الجنس
اعنى القوة الطبيعية لما يفيده لخرج بقيد الغذاء الظهور ان الاجزاء الهوائية ليست غذاء للمتغذى
والاكثرون على ان قيد مداخلة الغذاء فى اجزاء الجسم يخرج السمن ايضا لانه لايدخل فى جوهر
الاعضاء الاصلية المتولدة عن المنى بل فى الاعضاء المتولدة عن الدم ومائيته كاللحم والشحم
والسمن وما ذكره الامام من ان قيد الاقطار يخرج الزيادات الصناعية كما اذا اخذت شمعة
وشكلتها بشكل فانك متى نقصت من طولها زدت فى عرضها كلام قليل الجدوى لان الكلام
فى القوى الطبيعية وفى ان تكون الزيادة بمداخلة الغذاء والا فلا خفاء فى انك اذا ضممت ومزجت
بالشمعة قدرا آخر من الشمع حصلت الزيادة فى الاقطار وانما قدمنا فى المتن قيد المداخلة نظرا
الى الوجود وفى الشرح قيد الزيادة نظرا الى الظهور ولا يخفى ان اطلاق النامية على القوة بالنظر
الى الوضع اللغوى من قبيل سيل مفعم على لفظ اسم المفعول وذلك لان فعلها اعاهو الانماء والنامى
انما هو الجسم قبل الزيادة التى بها يحصل النمو وليست فى الجسم الاصلى ولا الوارد لان كلا منهما
على حاله فاذن كل منهما كما كان وانما انضاف جسم الى جسم فصار المجموع اعظم من كل منهما
وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ثم عظم فاذن ليس ههنا جسم نام واجيب بمنع المقدمة
الاولى على ما قال ابن سينا ان القوة النامية تفرق اجزاء الجسم بل اتصال العضو وتدخل فى تلك
المسام الاجزاء الغذائية ولا يلزمه الايلام لان ذلك انما هو فى التفريق الغير الطبيعى وبالجملة لما كان
معنى النمو صيرورة الجسم اعظم مما كان بالطريق المخصوص كان النامى هو ذلك الجسم الذى
ورد عليه الغذاء وهو فى اول الامر الجسم الاصلى ثم الحاصل بالتغذية والتنمية وهكذا الى ان يبلغ
كمال النشو قوله وقد يقال اشارة الى ما ذكره الامام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى
العضو وتشبيهه به والصاقه كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد
مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد من المتحلل ولا شك ان القادر على الشئ قادر على مثله
والجزء الزائد مشابه للاصل فاذا قويت الغاذية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزائد
وتكون هى النامية الا انها فى الابتداء تكون قوية على ايراد بدل الاصل والزيد معا لشدة القوة
على الفعل وكثرة المادة اعنى الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود
الامر الى النقصان لضعف فى القوة وقلة فى المادة وعظم فى العضو واعترض بان التغذية
والتنمية فعلان مختلفان فلا يستندان الى مبدأ واحد حتى ان امر التغذية لما كان بايراد البدل
والتشبيه والالصاق اسندوه الى قوى ثلث وهذا ما قال فى الشفاء ان شان الغاذية ان تؤتى
كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذى له على السواء واما
النامية فتسلب جانبا من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه الزيادة فى جهة اخرى فتلصقه بتلك
الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى بيان ذلك ان الغاذية اذا انفردت وقوى فعلها
وكان ما توردة اكثر مما يتحلل فانها تزيد فى عرض الاعضاء وعمقها زيادة ظاهرة بالتسمين ولا
تزيد فى الطول زيادة يعتد بها والنامية تزيد فى الطول اكثر كثيرا مما تزيد فى العرض (قال ولهذا
لما ادى الضعف ؏) اشارة الى ما ذكروا فى ضرورة الموت من جهة القوة الفاعلية وفسروا الموت
بتعطل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التى هى آلتها فان كان ذلك لانتهاء
الرطوبة الغريزية الى حد لا يفى ما يقوم بهما من الحرارة الغريزية باحس القوى وافعالها فموت
طبيعى والا فغير طبيعى وحاصل الكلام ان لبطلان الرطوبة الغريزية اسبابا ضرورية فيكون ضروريا
فيكون انطفاء الحرارة ضروريا لبطلان مادته فيكون تعطل القوى ضروريا لبطلان آلتها
وتلك الاسباب مثل استنشاق الهواء المحيط للرطوبة من الخارج ومعاونة الحرارة الغريزية

؏ وقلة الرطوبة الى العجز عن ايراد البدن حصل الاجل متن

من الداخل ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية فى ذلك مع عجز الطبيعة عن مقاومة تلك المحللات بإيراد البدل دائما لما سبق من تناهى القوى الجسمانية على ان هناك امرا آخر يعين على اطفاء الحرارة الغريزية بطريق الغمر لغايتـه فى الكم وبطريق القمر لمضادته فى الكيف وهو ما يستولى من الرطوبة الغريبة الباردة البلغمية بواسطـة قصور الهضم هذا ولو فرضنا فعل الغاذية اعنى ايراد البدل دائما غير متناه فليس التحلـل دائما على حد واحد بل يزداد يوما فيوما لدوام المؤثر اعنى المحللات المذكورة فى متأثر واحد هو الرطوبة الغريزية فالبدل لا يقاومه فبالضرورة يتـأدى الامر الى افناء التحلل للرطوبة بل لو فرضنـا البدل دائما على مقدار المتحلل فلا خفاء فى انه لا يقاومـه لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية تجمرت ونضجت فى اوعية الغذاء ثم فى اوعية المنى ثم فى الرحم والبدل لم يتجمر الا فى الاولى فيكون ايراده بدلا منها كايراد الماء بدلا من الدهن فى السراج (قال ومنها المولدة٢) وهى قوة شانها تحصيل البذر وتفصيله الى اجزاء مختلفة وهيئات مناسبة وذلك بان تفرز جزأ من الغذاء بعد الهضم التـام ليصير مبدا لشخص آخر من نوع المغتذى اوجنسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو ثم تفيده بعد الاستحـالات الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذى انفصل عنه البذر اوجنسه كما فى البغل والمحققون على ان هذه الافعـال مستندة الى قوى ثلث بينوا حالها على ما عرف فى الانسـان وكثير من الحيوانات الاولى التى تجذب الدم الى الانثيين وتتصرف فيه الى ان يصير منيا وهى لا تفـارق الانثيين وتخص باسم المحصلة والثانية التى تتصرف فى المنى فتفصل كيفياتها المزاجية وتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فتعين مثلا للعصب مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وبالجملة تعد مواد الاعضاء وتخص هذه باسم المفصلة والمغيرة الاولى تمييزا عن المغيرة التى هى من جملة الغاذية اعنى التى تغير الغذاء الوارد على البدن الى مشاكلة اعضائه فانها انما تكون بعد تصرف المغيرة الاولى وحصول البدن باعضائه والثالثة التى تفيد تلك الاجزاء وتشكيلها على مقاديرها واوضاع بعضها عند بعض وكيفياتها وسائر ما يتعلق بنهايات مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء وهـذه تخص باسم المصورة ومحلها المنى كالمفصلـة وفعلهما انما يكون فى الرحم وكلام القوم متردد فى ان المولدة اسم للقوى الثلث جميعا او للمحصلة وحدها اولها وللمفصلة معا والاول هو المفهوم من الشفـاء والاشارات حيث حصر القوى الطبيعية فى الغاذية والنامية والمولدة من غير تعرض المصورة ولذا قال الشارح للاشارات ان المولدة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة الى نوعين محصلة ومفصلة فاراد بالمولدة اولا المتصرفة لحفظ النوع ليعم الاقسام وثانيا المتصرفة لا على وجه التصوير ليكون اخص بل كلام الشفاء صريح فيما ذكرنا لانه قال المولدة قوة تأخذ من الجسم الذى هى فيه جزأ هو شبيهه بالقوة فتفعل فيـه باستمداد اجسام اخرى تشبه به من التخليق والتمزيج ما يصيره شبيهه بالفعل وقال للمولدة فعلان احدهما تخليق البذر وتشكيله وتطبيعه والثانى افادة اجزائه فى الاستحالة الثانيـة صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة والملاسة وما يتصل بذلك متسخرة تحت قدرة المتفرد بالجبروت عز شانه والثانى اعنى كون المولدة للمحصلة مذهب بعض الاقدمين وبه يشعر ما نقل عن ابن سينا ان القوة المولدة يخدمها القوتان اللتان احداهما المفصلة والاخرى المصورة والثالث اعنى كونها اسما لما يعم المحصلة والمفصلة مذهب الجمهور والمصرح به فى القانون حيث قال ان القوة المتصرفة لبقاء النوع تنقسم الى نوعين الى المولدة والمصورة والمولدة نوعان نوع يولد المنى فى الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التى فى المنى فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو (قال وتفدها بعضهم٩) اشارة الى ما ذكره الامام

٢وهى التى تحصل من الغذاء ما يصلح مبدأ الشخص آخر من نوع المغتذى وتفصله الى اجزاء مختلفـة وتفيدها الهيئـات التى لها يصير مثلا بالفعل والجمهور على ان المولدة هى التى تحصل المادة وتفصلهـا ومحصـل الهيئات قوة اخـرى تسمى مصورة منه

٩للقطع باستحـالة صدور مثل هذه الافعال التى هى العمدة فى الاستدلال على قدرة الصـانع وعلمه وحكمته عن قوة بسيطة عديمـة الشعور حالـة فى مادة متشـابهة الاجزاء او الالتصاق منه

واختاره بعض الحكماء المتأخرين وهو ان العقل قاطع بامتناع صدور هذه الافعال المختلفة والتركيبات العجيبة الدالة على غاية القدرة والحكمة على قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا مع انها حالة في جسم متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج على اختلاف الرأيين اذ عند ارسطو جزء المنى كالكل فى الاسم والحد من غير اختلاف فى الحقيقة لكونه منفصلا عن الانثيين فقط وعند ابقراط اجزاء المنى مختلفة بالحقايق متمايزة فى نفس الامر اذ يخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وكذا سائر الاعضاء غاية الامر انها غير متمايزة فى الحس وهذا معنى تشابه الامتزاج ولكل من الفريقين احتجاجات مذكورة فى موضعها فعلى الاول يلزم ان يكون الشكل الحادث من فعل المصورة فى المنى هو الكرة على ما هو شان فعل القوة الغير الشاعرة فى المادة المتشابهة وعلى الثانى يلزم ان يكون الحاصل كرات مضمومة بعضها الى بعض وان لا يبقى وضع الاعضاء وترتيبها على نسبة واحدة لكون المنى رطوبة سيالة لا يحفظ الوضع والترتيب فان قيل انما يمتنع اختلاف آثار القوة العديمة الشعور فى المادة الواحدة لو لم تفد القوة المفصلة فيها تمييز اجزاء واختلاف مواد للاعضاء قلنا فيعود الكلام الى القوة المفصلة فان اعترفوا بان القوى فى مرتبة الوسائط والآلات لا الفواعل والمؤثرات والمؤثر انما هو خالقها القادر المختار الفعال لما يشاء فقد اهتدوا ولم يبق سبيل الى اثبات القوى والحاصل ان ما يدرك بعلم التشريح من الصور والكيفيات والاوضاع فى بدن الانسان يمتنع ان يجعل فعل القوة المصورة فى مادة المنى اما من جهة الفاعل فلكونه عديم الشعور واما من جهة القابل فلكونه متشابها وقد يجاب عن الاول بانه استبعاد وانما يمتنع لو لم يكن ذلك باذن خالقها بمعنى انه خلقها لذلك واوجدها كذلك وعن الثانى بانه لو سلم بساطة القوة المصورة وتشابه اجزاء المنى فلا خفاء فى انه من اجسام مختلفة الطبايع وحينئذ لا يلزم ان يكون الحيوان كرة او كرات اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة فى المركب فعلها فى واحد واحد من الاجزاء (قال واما الاعتراض ٤) قد يورد ههنا سؤال وهو ان الفلاسفة يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس وآلاتها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذى الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل وجوابه بعد تسليم ان النفس ليست بقديمة كما هو رأى بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو رأى بعض المليين ان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى نفسه النباتية المغايرة بالذات لنفسه الناطقة كما هو رأى البعض او من قوى النفس الناطقة للام فلا اشكال الا ان كلامهم مضطرب فى ذلك على ما يشعر به اضطرابهم فى ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا وفى انه نفس المولود ام غيرها فذكر الامام ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة فى جميع الاحوال بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وذكر فى الشفاء ان النفس التى لكل حيوان هى جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهى حافظة لهذا البدن على النظام الذى ينبغى والاشبه بمقتضى قواعدهم ما ذكر فى شرح الاشارات وهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرد منها بالقوة المولدة مادة المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون

٤ بان قوى النفس آلاتها وخوادم فيمتنع حدوثها قبل النفس وفعلها بدونها فانما يتوجه لو جعل النفس حادثة بعد البدن والمصورة عن قوى نفس المولد كالغاذية والنامية ودل على اضطرابهم فى ذلك اضطرابهم فى ان الجامع للاجزاء والحافظ لها ماذا فذكر الامام ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الابوين ثم يبقى المزاج فى تدبير نفس الام الى ان يستعد لحدوث نفس تكون هى الحافظة له والجامعة لسائر الاجزاء ونقل ابن سينا ان الجامع نفس الابوين والحافظ للاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وصرح فى الشفاء بان الجامع للاسطقسات بدن كل حيوان والمؤلف لها على ما يصلح والحافظ لنظامه على ما ينبغى هى النفس التى له والاشبه ما قيل ان المتصرف اولا نفس الابوين بقواها الى ان يفرز من الاخلاط ما يصلح مادة للمنى وبعدها الصورة تحفظ مزاجه ثم يتكامل فى الرحم الى ان يستعد لنفس يصدر عنها مع حفظ المزاج الافعال النباتية فتجذب الغذاء الى تلك المادة وتعدها لقبول نفس يصدر عنها مع ما سبق الافعال الحيوانية وهكذا الى الناطقة

متن

صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ثم ان المنى يتزايد كمالا فى الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيحدث الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فيتمها ويتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها بهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة فى البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى فى احوالها من مبداء حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث فى فحم من نار مشتعلة مجاورة ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة الجاذبة فى الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتداد ها كمبدأ الافعال النباتية وتجمرها كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشئ واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلاث الاخيرة فهى على اختلاف مراتبها نفس البدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة فى المنيين هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود (قال ثم انهم تردد ٤) يعنى لما كان كلامهم فى باب القوى مبنيا على الحدس والتخمين دون القطع واليقين وقع مترددا فى عدة مواضع منها ان الغاذية والنامية والمولدة قوى متعددة بحسب الذات ام بمجرد الاعتبار ويكون اختلاف الافعال والآثار راجعا الى اختلاف الآلات والاستعدادات فلا تفعل الغاذية النمو فيما اذا كان الوارد زائدا على المتحلل والتوليد فيما اذا صار صالحا لان يصير منيا وحاصلا فى الانثيين ويعرض لافعالها قوة اوضعف فى بعض الاحوال لاسباب عائدة الى المواد والآلات وزيادة الحرارة الغريزية ونقصانها وكذا تفاوت فى الحدوث بان يحدث التوليد بعد التغذية والتنمية ويبقى التوليد دون التنمية وتبقى التغذية دون التنمية والتوليد وما تقرر عندهم من ان أثر الواحد لا يكون الا واحدا فانما هو فى الواحد بجميع الجهات ومنها ان النفس النباتية اسم لهذه القوى فى النبات وكذا الحيوانية فى الحيوان ام هى صورة جوهرية مبدأ لهذه القوى فى النبات وللحس والحركة ايضا فى الحيوان ولادراك المعقولات ايضا فى الانسان ومنها ان الغاذية هل هى مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ام لا بل هى عبارة عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره وايضا ذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار بمعنى ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند الادرار امساك بعد الادرار هضم بعد الامساك دفع بعد الانهضام ومنها ان الغاذية على تقدير مغايرتها للبواقى هل هى قوة واحدة فعلها التحصيل والتشبيه والالصاق ام قوى ثلاث متغايرة بالذات مبادى للافعال الثلثة وميل ابن سينا الى الثانى وهو الظاهر من قواعدهم ثم انها نفس القوى الثلاث لا قوة اخرى تستخدمها لانه ليس هناك فعل آخر غير ايراد البدل والتشبيه والالصاق ومنها انه كيف تصدر هذه الافعال المتقنة المحكمة على النظام المخصوص عن القوى التى هى اعراض قائمة بالاعضاء لا تتصورلها قدرة وارادة او علم خصوصا اذا تؤمل فى الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة الموجودة فى انواع النبات والحيوان فان العقل لا يكاد يذعن لصدورها عن القوة التى سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة كيف وقد ورد الكتاب الالهى فى عدة مواضع باسناد جميع ذلك الى الله

ق فى تعدد هذه القوى بالذات اذ لا يمتنع استناد تعدد الافعال واختلافها بالقوة والضعف وتفاوتها بالحدوث والبقاء الى اختلاف القوابل والآلات ثم فى مغايرتها للنفس النباتية او الحيوانية وفى مغايرة الغاذية للخوادم وفى ان مبدأ تحصيل الغذا وتشبيهه والصاقه واحد او متعدد وتحيروا فى كيفية صدور هذه الافعال المتقنة عن القوى الضعيفة سيما اذا تؤمل ما نشاهد من انواع الحيوان والنبات من عجايب الصور والاشكال وغرائب النقوش والالوان والتجأوا على ما هو موجب الفطرة السليمة الى اذن الخالق القدير وتقدير العزيز العليم

متن

الى الله سبحانه واشار الى دلالتهما على كونه قادرا حكيما وصانعا قديما والفلاسفة ايضا لما رجعوا
الى الفطرة السليمة صرحوا بان هذه القوى انما تفعل ذلك باذن خالقها القدير وموجدها
الحكيم الخبير ومنهم من قال نحن نعلم قطعا ان ما فى التغذية والتنمية والتوليد من الحركات
الى الجهات المختلفة ومن الالصاقات ومن التشكيلات لا يصح بدون الادراك وان هذا الادراك
ليس للنفس الانسانية فان هذه الافعال دائمة فى البدن والنفس غافلة عنها ونحدس حدسا
موجبا لليقين ان الحيوانات العجم ايضا لا تدرك افعال هذه القوى فى ابدانها فاذن هو ادراك
موجود آخر له اعتبار بهذه الانواع (قال خاتمة ٨) لا خلاف فى ان النبات ليس بحيوان
لان المراد به ما علم فيه تحقق الحس والحركة وانما الخلاف فى حيوته فقيل هو حى لان الحيوة
صفة هى مبدأ التغذية والتنمية وقيل لا اذ الحيوة صفة هى مبدأ الحس والحركة الارادية
واعترض بانا لا نسلم انتفاء ذلك فى النبات غاية الامر انتفاء العلم بتحققه فيه ومنهم من ادعى
تحققه فيه مستشهدا بالامارات على ما سبق ومنهم من بالغ فى اتصافه بالادراك حتى اثبت له
ادراك الكليات وهو المعنى بالعقل زعما منه ان ما يشاهد من ميل اناث النخيل الى بعض الذكور
دون البعض وميل عروقها الى الصوب الذى فيه الماء وانحرافها فى صعودها عن الجدار
المجاور لا يتأتى بدون ذلك وهذا ينسب الى جمع من قدماء الحكماء (قال المبحث الثالث ٧) لا خفاء
فى اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان وان كان اشتراكا بمجرد المفهوم دون الحقيقة للقطع
بان غاذية الحيوان تخالف بالنوع غاذية النبات بل صرح ابن سينا بان غاذية كل عضو تخالف بالنوع غاذية
عضو آخر ثم الحيوان يختص بقوى اخرى مدركة ومحركة تسمى نفسانية نسبة الى النفس الحيوانية
او الى النفس الناطقة لكونها فى الانسان اكمل منها فى سائر الحيوانات وذلك لان الحيوان لزيادة
اعتداله قد يختص بما ينفعه ويلائمه وبما يضره وينافيه فاحتاج الى طلب للنافع وهرب من الضار وذلك
بادراكهما والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار بخلاف النبات فانه ليس فى ذلك
الاعتدال ولو كان فانه مركوز فى موضعه لا يمكنه التحرك عن شئ الى شئ فيكون قوة الادراك والتحريك
فيه ضايعا بل ربما يكون ضائرا ثم كلامهم متردد فى ان القوى النفسانية جنس للمدركة والمحركة
او بمنزلة الجنس وكذا فى انقسام كل منهما الى ماله من الاقسام بل فى جميع الانقسامات الواقعة فى باب
القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول وتمييز الذاتيات والعرضيات عسيرة جدا فى الحقايق
المدركة بالعيان فكيف فيما لا يعرف الا من جهة الآثار ولا يعقل الا بحسب الاضافات والاعتبارات
ككون الشئ مبدأ التغير فى آخر (قال وقد يثبت ٤) يعنى ان الاطباء يثبتون جنسا آخر من القوى تسمونها
القوة الحيوانية ويجعلونها مبدأ القوى النفسانية حيث يفسرونها بالقوة التى اذا حصلت فى الاعضاء
هيأتها لقبول الحس والحركة وافعال الحيوة كجعل الغذاء بحيث يصلح لتغذية بدن الحيوان
وكحركات الانبساط عند الغضب والفرح والانقباض عند الخوف والغم ويستدلون على ذلك
بان فى العضو المفلوج او الذابل قوة تحفظ عليه الحيوة وتمنعه العفن والفساد وليست هى
قوة الحس والحركة لفقدها فى المفلوج ولا قوة التغذية لفقدها فى الذابل فهى التى نسميها
القوة الحيوانية واعترض عليه من وجهين احدهما انا لا نم انتفاء قوة الحس والحركة فى المفلوج
وقوة التغذية فى الذابل لجواز ان توجد القوة ولا يترتب عليها الفعل لفقد شرط او وجود مانع فان
قيل او انتفى الشرط او وجد المانع لترتب حفظ الحيوة قلنا يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع
اختصاص ببعض الافعال دون البعض فان قيل القوة الواحدة لا تكون مبدأ الا لفعل واحد قلنا
فاى حاجة الى ما ذكر من المقدمات والجواب ان الفلاسفة معترفون بانتفاء القوتين فى المفلوج والذابل
وثانيهما ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص او تعلق النفس بالبدن والجواب ان الكلام

٤ النبات كما انه ليس بحيوان ليس بحى لان الحيوة صفة تقتضى الحس والحركة الارادية ومنهم من جعل التصرف فى الغذاء حيوة فسماه حيا ومنهم من بالغ فجعل للنبات مع الحس عقلا منه

٧ اختص الحيوان لزيادة اعتداله بقوى تسمى نفسانية حيوانية هى اما مدركة او محركة منه

٤ قوة اخرى هى مبدأ لها تختص باسم القوة الحيوانية توجد فى العضو المفلوج والذابل منه

فيما يحفظ المزاج الخاص الذى به قوام الحيوة فى الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم لايعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ الحركات والافاعيل المختلفة ومبدأ الادراك والتحريك الارادى (قال اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة ٣) لان الكلام فى القوى التى يشترك فيها الانسان وغيره من الحيوانات واما القوة الناطقة المدركة للكليات فستأتى فى بحث النفس وكل منهما اى من قسمى القوة المدركة جنس او بمنزلة الجنس للقوى خمسة كما ان المدركة جنس او بمنزلة الجنس للقسمين وذلك ظاهر فى الحواس الظاهرة لما ان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات ويعلقها بما يخصها من الآلات واما الباطنة فتثبت بالبرهان كما سيأتى على التفصيل ثم لاجزم للعقل بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة اذ الممكن قد لا يوجد لانتفاء شرط من شرائط الوجود ومايقال ان الطبيعة لاتنتقل من درجة الحيوان الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما فى تلك الدرجة فلو كان فى الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان لانه اعدل ما فى هذا العالم ضعيف وكذا مايقال ان الادراك كمال للنفس وهى مستعدة لحصول الكمال ولاضنة من جانب الواهب فلو امكن وجود قوة اخرى ادراكية لكانت حاصلة للنفس ومنهم من زعم ان مدرك اللذة والالم حاسة اخرى غير العشر فان من التذ او تألم يجد من نفسه حالة ادراكية مغايرة لتعقل اللذة والالم وتخيلهما ويشبه ان تكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش والخوف والغضب وغيرها بهذه المثابة فانا نجد عند تحقق هذه المعانى حالة ادراكية مغايرة لحالة تعقلها بصورها الكلية او تخيلها بصورها الجزئية والجواب ان اللذة مثلا من قبيل الادراكات لانها ادراك حسى او عقلى ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير لا من قبيل المدركات ليطلب لها حاسة تدركها وفيه نظر واما المحسوسات المشتركة مثل المقادير والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات والاشكال والقرب والبعد والمماسة ونحو ذلك فليست كما يظن ان مدركها حس آخر بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها قد يستعين بالبعض او بضرب من القياس والتعقل (قال اما الحواس الظاهرة فمنها اللمس ٨) هى قوة تأتى فى الاعصاب الى جميع الجلد وكثر اللحم والغشاء من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء ولانها لو ادركت البعيد ايضا لم يحصل التمييز بين ما يجب دفعه وما لايجب فيفوت الغرض من خلق اللامسة اعنى دفع الضار وجلب النافع واللامسة للحيوان فى محل الضرورة كالغاذية للنبات قال ابن سينا اول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما للنبات قوة غاذية يجوز ان تفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلافها والحس طليعة للنفس فيجب ان تكون الطليعة الاولى هو مايدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التى تدل على امور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشئ الذى به تستبقى الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه بارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شئ منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد وبالجملة فالجوع شهوة الحار اليابس والعطش شهوة البارد الرطب والغذاء مايتكيف بهذه الكيفيات اللمسية واما الطعوم فتطييبات فلذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق اوغيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف اللمس ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا فى جميع الاعضاء الاما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتأذى بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء

٣ وكل منهما خمس حسب ماثبت بالوجدان والبرهان وان لم يقع الجزم بامتناع الغير لجواز ان لايحصل للشئ بعض ما هو ممكن له لانتفاء شرط وجعل بعضهم مدرك اللذة والالم بل جميع الوجدانيات قوة اخرى لما نجد عند تحققها من حالة مغايرة لتعقلها او تخيلها والجواب انها ادراكات لامدركات

متن

٨ وهى قوة سارية فى البدن تدرك بها الحرارة والبرودة ونحو هما عند المماسة وهى للحيوان فى محل الضرورة كالغاذية للنبات ولذا كانت لمعونة العصب سارية فى جميع الاعضاء سوى مايتضرر به كالكبد والطحال والكلية والرئة والعظم وكان الحيوان يبقى عند بطلان سائر الحواس دونها

متن

والطحال والكلية معينان لما فيه الذع وكالرئة فانها دائمة الحركة فتتألم باصطكاك بعضها ببعض ومراد الابخرة الحادة ومصب ومصعد للمواد فيتأذى بذلك وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات يعني انها تجعل الحركات اشد بجعل اعضائها اقوى فلو احست لتألمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليه من المصاكات (قال والاجسام) اى القوة اللامسة بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من توابع الحيوة وللادلاك حيوة لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما تكون بجذب الملايم ودفع المنافى فيكون وجودها فى الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو فى الارضيات واما فى الفلكيات فيجوز ان توجد لغرض آخر كالتلذذ بالملامسة والاصطكاك والجواب منع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل على نهج واحد والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما بالملايم وغير الملايم ففى غاية الضعف (قال ومال ابن سينا الى تعددها) الجمهور على ان للامسة قوة واحدة بها تدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذكر ابن سينا فى القانون ان اكثر المحصلين على ان اللمس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال فى الشفاء يشبه ان تكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع او فوقها منبثة معا فى الجلد كله احداها حاكمة فى التضاد الذى بين الحار والبارد والثانية فى التضاد الذى بين الرطب واليابس والثالثة فى الذى بين الصلب واللين والرابعة فى الذى بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها فى آلة واحدة يوهم تاحدها فى الذات وقال ايضا يشبه ان تكون قوى اللمس قوى كثيرة تختص كل واحدة منها بمضادة فيكون ما يدرك به المضادة التى بين الثقيل والخفيف غير ما يدرك به المضادة التى بين الحار والبارد فان هذه افعال اولية للحس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت فى جميع الآلات بالسوية ظنت قوة واحدة كما لو كان اللمس والذوق منتشرين فى البدن كله انتشارهما فى اللسان لظن مبدؤهما قوة واحدة فالتمييز عرف اختلافهما وليس يجب ان يكون لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها بل يجوز ان تكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون هناك انقسام فى الآلات غير محسوس ثم قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك المضادة التى بين الصوت الثقيل والحاد والتى بين الصوت الخافت والجهير وغير ذلك فلم لم تجعل قوى كثيرة فالجواب ان محسوسه الاول هو الصوت وهذه اعراض لها وتوابع بخلاف اللمس فان كل واحدة من المتضادات تحس لذاتها لا بسبب الاخر ولما كان السؤال فى الذوق المدرك للطعوم المتضادة ظاهرا اجاب الامام بان الطعوم وان كثرت فبينها مضادة واحدة بخلاف الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير النوع الذى بين الرطوبة واليبوسة والحكماء اوجبوا ان يكون الحاكم على كل نوع من انواع التضاد قوة واحدة تسمى بالشعور والتمييز وانت خبير بان دعوى تنوع التضاد فى الملموسات ان كانت من جهة تنوع المعروضات يوجب تنوع الاضافات العارضة فالكل سواء وان كانت بالنظر الى نفس التضاد العارض فلا يتم بدون برهان وتفرقة ومن سخيف الكلام ما قيل ان تباين الكيفيات الاول اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات الثوانى الحادثة من تفاعلها كالروايح والالوان والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقى الحواس وههنا بحث آخر وهو ان المدرك بالحس هو المتضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعانى العقلية فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض

٣ بعضهم للفلكيات وبعضهم للبسايط العنصرية متن

٧ حسب تعدد التضاد بين الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير الذى بين الرطوبة واليبوسة مثلا بخلاف تضاد الطعوم متن

ويجعلوا ذلك افعالا مختلفة من مبدأ واحد بالذات والاعتبار (قال ومنها الذوق ٩) هوتال للمس في المنفعة بحيث يفعل مابه يتقوم البدن وهو تشهية الغذاء واختياره ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا تؤدى الطعم كما ان نفس ملامسة الحار تؤدى الحرارة بل لابد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بشرط خلوها عن طعم والا لم تؤد الطعم الصحيح كما في بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء ذي الطعم مخالطة يتشربها ثم ينفذ فيغوص في اللسان حتى يخالط اللسان فيحس او بان يستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم ويقبل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الاول تكون الرطوبة واسطة تسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاس ويكون الاحساس بملامسة الحاس للمحسوس بلا واسطة وعلى الثاني يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون بلا واسطة (قال وما في اللسان ٤) يعني ان المطعومات كما تفيد ذوقا فقد يفيد بعضها لمسا اما مع تميزه في الحس كما في الحلو الحار واما بدونه وحينئذ يتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللمسي شيء واحد يصير كطعم محض مثل الحرافة فانها طعم مع تفريق واسخان وكالعفوصة فانها طعم مع تفريق بلا اسخان وكالعفوصة فانها طعم مع تجفيف او تكثيف (قال ومنها الشم ٩) الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة ولا تبخر وانفصال اجزاء ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء لاول ازمنة متطاولة تمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم يكن بالتبخر وتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها من ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير تذكى الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة التشمم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة المس والتشمم على ذبول التفاحة وتحلل رطوبتها وتمسك الآخرون بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها لا تسخن الا مسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة ربما تبلغ مسيرة ايام على ما حكى ارسطو انه وقع ملحمة ببلاد يونان التي لا رخم فيها فسافرت الرخم اليها بالروائح الجيف من مسيرة ايام والجواب انه استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكى يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية (قال ومن الفلاسفة ٢) نقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم ان الافلاك والكواكب لها شم وفيها روائح ورد عليهم المشاؤن بانه لا هواء هناك يتكيف ولا بخار يتحلل واجيب بان اشتراط ذلك انما هو في العنصريات ومن كلمات بعض المتأخرين انا عند اتصالنا بالفلكيات في نوم او يقظة نشم منها روائح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا الى ما هناك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رائحة معروفة يستنشقونها ويتلذذون بها وبروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون على من يرتب ذلك ما هو مستعد له (قال ومنها السمع ٩) قد سبق في بحث الصوت ما يغني عن شرح هذا الموضع والمراد بالهواء المتوسط هو المتموج الحامل للصوت سواء كان معلولا للقرع او للقلع ومعنى توسطه بين القارع والمقروع كونه بين الجزء الذي يفعل الصدم بعد الصدم وبين تجويف الصماخ وهذا ظاهر وانما الاشكال في عبارة الشفاء وهو ان السامعة قوة

٩ وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بشرط الملامسة وتوسط الرطوبة اللعابية وخلوها عن المثل والضد لتتكيف بكيفية المطعوم اوتخالطها اجزاء منه فتغوص
متن

٤ من الذائقة واللامسة قد يتميز اثرهما كالحلاوة والحرارة وقد لا يتميز كالحرافة
متن

٩ وهي قوة في زائدتي مقدم الدماغ تدرك بها الروائح بان يصل اليهما الهواء المتكيف بها لا لاجزاء تنفصل عن ذي الرائحة والا لانتقص وزنه وحجمه بكثرة شمه نعم قد يعين انفصال الاجزاء البخارية على تكيف الهواء بسرعة وكثرة اللمس على تحلل رطوبات المشمومات ولذا تهاج الروائح بالحر وتذبل التفاحة بالشم ولا بان يؤثر المشمومات في الشامة من غير استحالة في الهواء والا لما ادرك الرائحة من حضر بعد زوال المشموم واما انه كيف يفعل ذو الرائحة في فراسخ والنار مع شدة تأثيرها لا تسخن الا ما يقرب منها فمجرد استبعاد
متن

٢ من يزعم ان للفلكيات شما وفيها روائح واشتراط وصول الهواء الى الخيشوم انما هو في عالم العناصر
متن

٩ وهي قوة في عصب باطن الصماخ يدرك بها الاصوات
متن

مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ يدرك صورة ما يتأدى اليه من تموج الهواء
المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيتأدى تموجه
الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته حيث اقتصر في سبب
الصوت على القرع مع تصريحه بانه قد يكون بالقلع (قال ولا يمتنع٦) اشارة الى دفع اشكالين
احدهما ان الهواء المتموج يمتنع ان يبقى على هيئة من تقطيعات الحروف وتشكيلاتها عند
دخوله في المنافذ الضيقة ومصادماته للجدران الصلبة وثانيهما ان الهواء الحامل للصوت ان
قام الصوت بمجموعه لزم ان لا يسمعه الا واحد من الحاضرين لانه بمجموعه لا يصل الا الى
صماخ واحد وان قام بكل جزء منه لزم ان يسمعه كل سامع مرارا بعدد ما يتأدى اليه من اجزاء
الهواء المتموج (قال فما يحكى٧) يعني ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن
لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك لكن نسب
الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات اصوات عجيبة ونغمات غريبة يتحير من
سماعها العقل وتتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي
فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع
الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى (قال ومنها البصر٨)
وقد تقرر في علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب فالزوج الاول مبدؤه
من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو صغير
مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ
النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى والدليل على كون القوى المدركة
في المحال المذكورة هو ان الآفة فيها توجب الآفة في تلك القوى واختلفوا في كيفية الابصار
فقيل انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة
فاذا قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المرآة
لا بان ينفصل من المتلون شيء ويمتد الى العين بل بان يحدث مثل صورته في المرآة وفي عين الناظر
ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف ولما اعترض على
هذا بوجهين احدهما ان المرئي حينئذ يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه ونحن قاطعون بانا نرى
نفس هذا المرئي وثانيهما ان شبح الشيء مساو له في المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا وحينئذ
يلزم ان لا نرى ما هو اعظم من الجليدية لان امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة
اشار الى الجواب بانه اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس
الشبح كما مر في العلم وبان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة
الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار غاية الامر انا لا نعرف لمية
ابصار الشيء العظيم وادراك البعد بينه وبين المرئي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية
وملاقاتها بواسطة الروح المصبوب في العصبتين الى الباصرة وقيل ان الابصار بخروج شعاع
من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط
مصمت او مؤلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي
القاعدة وقيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن يثبت طرفه الذي على العين ويضطرب
طرفه الآخر على المرئي وقيل الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة
في الابصار وقيل لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه
رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال الموانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري
على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى

٦ ان يقوم الصوت بكل جزء من اجزاء الهواء النافذة في المنافذ الضيقة يكون السماع مشروطا بكون الوصول اولا لعدم الانفصال عن الممثل
متن

٧ من سماع الاصوات الفلكية لا يستقيم على الاصول الفلسفية
متن

٨
وهي قوة في ملتقى العصبتين المفترقتين الى العينين يرى بها الالوان والاضواء وغيرهما بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية فيكون المرئي هو الشيء المنطبع شبحه ولا يمتنع اختلافهما في المقدار او بخروج الشعاع على هيئة مخروط مصمت او مؤتلف من خطوط مجتمعة فيما يلي الرأس متفرقة فيما يلي القاعدة وقيل على استواء مع اضطراب طرفه على المرئي وقيل بتوسط الهواء المتكيف بشعاع البصر وقيل بمجرد المقابلة على شرائطها من غير انطباع ولا شعاع والحق انه بمحض بخلق الله تعالى
متن

عند فتح العين (قال والمشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والشعاع ٩) ى القول بانطباع شبح المرئى فى الرطوبة الجليدية والقول بخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط تمسك الاولون بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل نورانى وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما يشاهد من النور فى الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه وكذا عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولان الانسان اذا نظر نحو انفه قد يرى عليه دائرة من الضياء و ذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور فى ذلك الوقت واذا غمض احدى العينين يتسع ثقبة العين الاخرى وما ذاك الا لان جوهرا نورانيا يملاؤه ولانه لولا انصباب الارواح النورانية من الدماغ الى العين لما جعلت ثقبتا الابصار مجوفتين وهذا بعد تمامه انما يفيد انطباع الشبح لا كون الابصار به وثانيها ان سائر الحواس انما تدرك بان يأتى صورة المحسوس اليها لا بان يخرج منها شئ الى المحسوس فكذا الابصار ورد بانه تمثيل بلا جامع وثالثها ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها تبقى صورتها فى عينه زمانا ورد بان الصورة فى خياله لا عينه كما اذا غمض العين ورابعها ان الشئ بعينه اذا قرب من الرائى يرى اكبر مما اذا بعد عنه وما ذاك الا لان الانطباع على مخروط من الهواء المشف رأسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئى حتى انه وتر الزاوية المخروط ومعلوم ان وتر الزاوية بعينه كلما قرب من الزاوية كان الساق اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح الذى فى الزاوية الكبرى اعظم من الذى فى الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار هو الزاوية على ما هو رأى الانطباع لا القاعدة على ما هو رأى خروج الشعاع فانها لا تتفاوت ورد بانا لا نسلم انه لا سبب سوى ذلك كيف واصحاب الشعاع ايضا يثبتون سببه على ان استلزام عظم زاوية الرؤية عظم المرئى وصغرها صغره محل نظر والى ما ذكرنا من وجوه الرد اشار بقوله وهو ضعيف تمسك القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع فى البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة فى المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع بصره لقلته يتحلل نهارا بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاعشى بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا نظر الى ورقة قرأها كلها لم يظهر له منها الا السطر الذى يحدق نحوه البصر وما ذاك الا بسبب ان مسقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا من جوانبه ورابعها ان الانسان يرى فى الظلمة كأن نورا انفصل من عينه واشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج والجواب عن الكل انها لا تدل على المطلوب اعنى كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان فى العين نورا ونحن لا ننكر ان فى آلات الابصار اجساما شعاعية مضيئة تسمى بالروح الباصرة يرتسم منها بين العين والمرئى مخروط وهمى يدرك المرئى من جهة زاويته التى عند الجليدية تشتد حركتها عند رؤية البعيد فيتحلل لطيفها ويفتقر الى تلطيف اذا غلظ وتكثيف اذا ضعف ورق فوق ما ينبغى ويحدث منها فى المقابل القابل اشعة واضواء تكون قوتها فيما يحاذى مركز العين الذى هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمى والشدة استنارته تكون الصورة المنطبعة فيه اظهر وادراكه اقوى واكمل ويشبه ان يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تجوزا منهم على ما صرح به ابن سينا والا فهو باطل قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع الذى هو من قبيل الاعراض فظاهر وان اريد جسم

٩ والعمدة فى اثبات الاول ان نور العين مرئى وانطباع الشبح من الشئ فى المقابل الصقيل المستنير ضرورى لكنه لا يفيد كون الرؤية بذلك وقد يستدل بالقياس على سائر الحواس حيث يأتيها المحسوس وبان صورة الشمس قد تبقى زمانا فى عين من اطال النظر اليها ثم اعرض وبان القريب مرئى اكبر وما ذلك الا لكون الانطباع على مخروط من الهواء قاعدته سطح المرئى فعند القرب يكون وتر الزاوية اعظم وهو ضعيف تمسك اصحاب الشعاع بانه يتفاوت الرؤية بقلة الشعاع وكثرته وغلظه ورقته وبوقوع المرئى فى سهم المخروط وجوانبه وقد يشاهد فى الظلمة انفصال النور من العين وعند تغميض العين على السراج خطوط شعاعية والجواب ان مرجع ذلك الى نور العين المسمى بالروح الباصرة المعد لحصول ضوئه فى المقابل المرتسم بينه وبين المرئى مخروط وهمى وكان هذا هو المراد بخروج الشعاع اوالجسم الشعاعى للقطع بانه يمتنع ان يخرج من العين ما ينبسط على نصف كرة العالم وان يتحرك الى الجهات وينفذ فى السموات ولا يتشوش بهبوب الرياح الى غير ذلك من الامارات

متن

شعاعى يتحرك من العين الى المرئى فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط فى لحظة
على نصف كرة العالم ثم اذا اطلق الجفن عاد اليها اوانعدم ثم اذا فتحه خرج مثله وهكذا وان يتحرك
الجسم الشعاعى من غير قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ فى الافلاك ويخرقها ليرى الكواكب
وان لا يتشوش بهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما فى الاصوات حيث تميلها الرياح الى الجهات
ولانه يلزم ان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل ترى
الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وايضا يلزم ان يرى ما فى الخزف لكثرة المسام فيه بدلايل الرشح
دون ما فى الزجاج او الماء ولو كان رؤية ما فيهما من جهة المسام لوجب ان يكون بقدرها
من غير ان يرى الشئ بمجموعه وبمثل هذه الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار
بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالرئى (قال هذا والقول بخروج الشعاع[٢]) يريد ان علم المناظر
والمرايا فن على حدة اعتنى به كثير من المحققين وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه
من العين على المرئى كما يقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام المضيئة على ما يقابلها على هيئة
مخروط رأسه عند المضى وقاعدته عند المرئى فيرى الشئ اذا بعد اصغر مما اذا قرب لان المخروط
يستدق فتضيق زواياه التى عند الباصرة وتضيق لذلك الدائرة التى عند المبصر وكلما ازداد الشئ
بعدا ازدادت الزوايا والدائرة صغرا الى ان ينتهى فى البعد الى حيث لا يمكن الابصار
ويرى الشئ فى الماء اعظم منه فى الهواء لان الشعاع ينفذ فى الهواء على استقامة واما فى الماء فبعضه
ينفذ مستقيما وبعضه ينعطف على سطح الماء فلم ينفذ الى المبصر فيرى بالامتداد الشعاعى
النافذ مستقيما ومنعطفا معا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئى من سطح الماء واما اذا بعد فيرى
فى موضعين لكون رؤيتها بالامتدادين المتمايزين وكذا اذا غمزنا احدى العينين ونظرنا الى القمر نراه
قمرين لان الامتداد الشعاعى الخارج منها ينحرف عن المحاذاة فلا يلتقى مؤدى الامتدادين
فى الحس المشترك على موضع واحد بل موضعين فيرى المرئى اثنين وهكذا فى الاحول وفيما اذا
وضعنا السبابة والوسطى على العين مع اختلاف فى الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين وكذا
اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى فى الماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وفى السماء قمرا بالشعاع
المنعكس من سطح الماء الى السماء ومن هذا القبيل رؤية الشئ فى المرآة وذلك ان الشعاع الممتد
من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع
الباصرة منه بشرط ان تكون جهته مخالفة لجهة الرائى واما السبب فى رؤية الشجر على شط
النهر منكسا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى رأس الشجر من موضع
اقرب الى الرائى والى اسفله من موضع ابعد من الرائى الى ان تتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه والنفس
لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء على استقامة الشعاع فتحسب الشعاع المنعكس
نافذا فى الماء فترى رأس الشجر اكثر نزولا فى الماء لكونه ابعد منه وباقى اجزائه على الترتيب الى
قاعدة الشجر فيرى منكسا وبيان ذلك بالتحقيق فى علم المناظر (قال وقد يشترط فى الابصار[٨])
زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرايط يمتنع حصوله بدونها
ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شئ من تلك الشرائط
ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثانى فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رايقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم
امكان ذلك فى نفسه فلا نم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلى بحيث لا يكون انتفاؤه
معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية على ما سبق تحقيقه
ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشروط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص

[٢] بمعنى وقوعه من العين على المبصر كما فى النيرات مما اختاره كثير من المحققين وبنوا عليه رؤية الشئ من القرب وفى الماء اعظم ورؤية الواحد اثنين ورؤية الشجر فى الماء منعكسا الى غير ذلك من التفاصيل المستوفاة فى علم المناظر متن

[٨] بعد سلامة الحاسة وقصد الابصار وحضور المبصر كونه كثيفا مضيئا مقابلا او فى حكمه من غير حجاب ولا افراط قرب او بعد او صغر او بسبب غلظ ويدعى لزوم حصوله عند حصول الشرايط والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورد بان نفى ذلك من العلوم العادية متن

او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لاعلى حد آخر فوقه كما فى الآخرة قال اوفى حكم المقابل يعنى كما فى رؤية الوجه فى المرآة (قال واما الحواس الباطنة ٣) هى ايضا على حسب ماوجدناه خمس وان احتمل امكان غيرها وما يقال انها امامدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او للمعانى والمعينة اما حافظة للصور او للمعانى واما متصرفة فيها فوجه ضبط وجعل الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة على الادراك اما الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اى لوح النفس فهى القوة التى تجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتأدى اليها من طرق الحواس ويدل على وجودها وجوه الاول انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحار او هذا الحلو او هذا المشموم وكل من الحواس الظاهرة لايحضر عندها الانواع مدركاته فلا بد من قوة تحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينها الثانى ان النائم والمريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لاتحقق لها فى الخارج ولا فى شئ من الحواس الظاهرة فلابد من قوة بها المشاهدة الثالث انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وماذاك الا لان لنا قوة غير البصر يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى قليلا على وجه يتصل به الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لاارتسام فى البصر عند زوال المقابلة ومنع ذلك على ماذكره الامام مكابرة والى هذا اشار فى المتن ماذكر من ضرورة انه لايرتسم فى البصر الا المقابل او ماهو فى حكمه واما قوله ومبناه على ان صور المحسوسات لاترتسم فى النفس فاشارة الى جواب اعتراض آخر وهو انه لايلزم من عدم كون الارتسام فى الباصرة كونه فى قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون فى النفس وكذا الصور التى يشاهدها المريض والنائم وصور المحسوسات المحكوم فيها بالبعض على البعض كهذه الصفرة والحرارة وغيرها الا ترى انا نحكم بالكلى على الجزئى كحكمنا بان هذا الصفراوان وزيد انسان مع القطع بان مدرك الكلى هو النفس فاذا كان الحكم بين الشيئين مستلزما لحضورهما عند الحاكم كان الجزئى حاضرا عند النفس مرتسما فيها كالكلى فلا يثبت الحس المشترك وتقرير الجواب ان المعترفون بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينهما هو النفس لكن الصور الجزئية لاترتسم فيها لما سيجئ بل فى آلاتها فلابد فى الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما عند النفس وحكمها بينهما لارتسامهما فى البين كما ان الحكم بين الكلى والجزئى يكون لارتسام الكلى فى النفس والجزئى فى الآلة فلا يثبت آلة مشتركة غاية الامر انه لايكفى الحواس الظاهرة ليصح الحكم حالتى الغيبة والحضور بل لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق اعنى ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعصب وكذا اللمس والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة للذوق او اللمس اولا على وجه الاختصاص واما انه لامدخل له فيه فلا كيف والافة فى الدماغ توجب اختلال الذوق واللمس بخلاف الآفة فى العصب ومن ههنا يقال ان ابتداء الذوق فى اللسان وتمامه فى العصب الآتى اليه من الدماغ وكماله عند الحس المشترك وكذا فى سائر الاحساسات (قال ومنها الخيال ٩) استدل على ثبوتها ومغايرتها للحس المشترك بوجهين الاول ان الصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلابد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لايكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشئ ثانيا فلو لم يعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التميز بين النافع والضار واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد جمعا فى قوة واحدة سميتموها الخيال وبان الحس المشترك مبدأ لادراكات

٣ فمنها الحس المشترك وهى القوة التى يجتمع فيها صور المحسوسات بتأديها اليها من طرق الحواس يدل عليها الحكم ببعض المحسوسات على البعض ومشاهدة النائم والمريض ماليس فى الخارج ومشاهدة الكل القطرة النازلة خطا والشعلة الجوالة دائرة ومبناه على ان صور المحسوسات لاترتسم فى النفس وان كانت هى الحاكمة والمدركة وعلى ضرورة انه لايرتسم فى البصر الا المقابل او ماهو فى حكمه فان قيل كون اللمس او الذوق ليس بالدماغ قطعى قلنا نعم بمعنى انه ليس الآلة لا والية المختصة ومن

٩ وهى التى تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحس المشترك ويدل عليها وجهان الاول ان الحفظ غير القبول فلابد له من مبدأ خاص واجتماعهما فى الخيال يجوز ان يستند الى المادة والقوة وتنوع ادراكات الحس المشترك يستند الى كثرة طرق التأدية كما ان ادراكات النفس باقسامها يستند الى القوى الثانى ان الصورة المرتسمة فى الحس المشترك قد تزول لا بالكلية كما فى النسيان بل مع امكان الاستحضار بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة فى قوة اخرى لكان الذهول نسيانا وكلاهما ضعيف ومن

مختلفة هى انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف فى البدن فبطل قولكم الواحد لايكون مبدأ لاثرين واجيب بان الخيال لابد ان يكون فى محل جسمانى فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعنى اليبوسة وبان مبدائية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هى لاختلاف الجهات اعنى طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة ولايخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لاتكون الاقوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات فى شئ واحد لايقدح فى قولنا الواحد لايصدر عنه الا الواحد الثانى ان الصور الحاضرة فى الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلو لاانها مخزونة حينئذ فى قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقى فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لاتكون محفوظة الا فى الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور لصورة المحسوس فى الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقى بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وفيه نظر لجواز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها اوالى قوة الارتسام وضعفه ولايكون الادراك والحفظ الا فى قوة واحدة (قال واضعف منهما الابطال ٩) احتج الامام على ابطال الخيال بان من طاف فى العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها فى الروح الدماغى فاما ان يحصل جميع تلك الصور فى محل واحد فيلزم الاختلاط وعدم التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فيلزم ارتسام صورة فى غاية العظم فى جزء فى غاية الصغر والجواب انه قياس للصور على الاعيان وهو باطل فانه لااستحالة ولا استبعاد فى توارد الصور على محل واحد مع تمايزها ولا فى ارتسام صورة العظيم فى المحل الصغير وانما ذلك فى الاعيان الحالة فى محلها حلول العرض فى الموضوع او الجسم فى المكان (قال ومنها الوهم ٣) هى القوة المدركة للمعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات كالعداوة المعينة من زيد وقيد بذلك لان مدركة العداوة الكلية من زيد هو النفس والمراد بالمعانى مالا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصور اعنى مايدرك بها فلا يحتاج الى تقييد المعانى بغير المحسوسة فادراك تلك المعانى دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لاتدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها فى الحيوانات العجم كادراك الشاة معنى فى الذئب بقى الكلام فى ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لايجوز ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بانهم جعلوا من احكام الوهم ما اذا رأينا شيأ اصفر فحكمنا بانه عسل وحلو فيكون الوهم مدركا للصفرة والحلاوة والعسل جميعا ليصح الحكم وبان مدرك عداوة الشخص مدرك له ضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعانى حاضرا عندها بواسطة الآلات كل منها بآلتها الخاصة ولايلزم كون محل الصور والمعانى قوة واحدة لكن يشكل

٩ بامتناع ارتسام الكثير فى الصغير وازدحام الصور مع بقاء التميز فان ذلك انما هو فى الاعيان دون الصور

متن

٣ وهى التى تدرك بها المعانى الجزئية كالعداوة المعينة من زيد والمراد بالمعانى مالا يمكن ادراكه بالحواس الظاهرة وبالصور خلافه فالمستند الى الوهم فيما اذا رأينا شيأ اصفر فحكمنا بانه عسل وحلو هو الحكم الجزئى لا الصفرة او الحلاوة ويكون الكل حاضرا عند النفس بمعونة الآلات

متن

هذابان مثــل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات العجم التى لاتعلم وجود النفس الناطقة لهــا (قال ومنها الحافظة٢) هى للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرها ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظة للمعانى غير الحافظ للصور ويسميهــا قوم ذاكرة اذ بهــا التذكر اعنى ملاحظة المحفوظ بعد الذهول ومتذكرة اذبها التذكر اعنى الاحتيال لاستعراض الصور بعد ماندرست (قال ومنها المتصرفة٣) اى فى الصور المأخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم بتركيب بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كتصور انسان له رأسان اولا رأس له وتصور العدو صديقا وبالعكس وهى دائما لاتسكن نوما ولايقظة وبها يقتنص الحد الاوسط باستعراض مافى الحافظة وهى المحاكية للمدركات والهيئات المزاجية وينتقل الى الضد والشبيه وليس من شانها ان يكون عملها منتظما بل النفس هى التى تستعملها على اى نظام تريد امابواسطة القوة الوهمية من غير تصرف عقــلى وحينئذ تسمى متخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدهــا اومع الوهمية وحينئذ تسمى مفكرة (قال خاتمة٦) اعلم بالتشريح ان للدماغ تجاويف ثلثة اعظمها البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس المشترك بآفة تعرض لمقدم البطن الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه محله وهكذا الدليل على كون الخيال فى مؤخر البطن الاول وكون المتخيــلة فى البطن الاوسط وكون الوهم مقدم البطن الاخير وكون الحــافظة فى آخره واما الدليل على تعدد هذه القوى فهو اختلاف الآثار مع ماتقرر عندهم من ان الواحد لايكون مبــدأ للكثير فان قيــل القاعدة عــلى تقدير ثبوتها انما هى فى الواحد من جميــع الوجوه فلم لايجوز ان يكون مدرك الكل هو النفس الناطقة اوقوة واحدة باعتبار شرائط وآلات مختلفة قلنــا كون المدرك هى النفس والقوى الجسمــانية آلات لهــا مذهب جمع من المحققين الا انه يشكل بوجود الادراكات للحيوانات العجم واما كون المدرك قوة واحدة جسمــانية وهذه المحال آلات لهــا فمما لاسبيل اليه اذ لا يعقل آليــة العضو لقوة جسمانية لا تكون حالة فيــه ولا يخفى صعوبة اثبــات بعض المقدمات الموردة فى المقــامين اعنى اثبات تعدد القوى وتعيين محالهــا وقد يقــال فى تعيين محالها بطريق الحكمة والغــاية ان الحس المشترك ينبغى ان يكون فى مقدم الدماغ ليكون قريبــا من الحواس الظاهرة فيكون التأدى اليــه سهلا والخيــال خلفــه لان خزانة الشئ ينبغى ان تكون كذلك ثم ينبغى ان يكون الوهم بقرب الخيــال لتكون الصور الجزئية بحذاء معــانيهــا الجزئية والحافظة بعده لانهــا خزانته والمتخيلة فى الوسط لتكون قريبة من الصور والمعــانى فيمكنهــا الاخذ منهما بسهولة (قال وتردد ابن سينــا ٧) يشير الى ماقال فى الشفاء يشبه ان تكون القوة الوهمية هى نفسهــا المتذكرة والمتخيلة والمفكرة وهى نفسهــا الحاكمة فتكون بذاتهــا حاكمة وبحركاتهــا وافعــالها متخيلة ومتذكرة فتكون متفكرة بمــا تعمل فى الصور والمعانى ومتذكرة بما ينتهى اليه عملهــا وله تردد ايضا فى ان الحافظة مع المتذكرة اعنى المسترجعة لماغاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان ام قوة واحدة (قال واقتصر الاطباء٣) لماكان نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى واصلاح اختلالهــا ولم يحتــاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وتحقيق انواعهــا بل الى معرفة افعــالها ومواضعها وكانت الآفات العــارضة لهــا قد تجانس اقتصروا على قوة فى البطن المقدم من الدماغ سموهــا الحس المشترك والخيــال واخرى فى البطن الاوسط سموهــا المفكرة وهى الوهم واخرى فى البطن المؤخر سموهــا الحــافظة والمتــذكرة (قال واما المحركة ٢) لم يبسط الكلام فى القوى المحركة بسطه فى القوى المدركة لان المبــاحث الكلامية لاتتعلق بهذه تعلقهــا بتلك والمراد بالمحركة اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها وتسمى شوقية ونزوعية وتنقسم الى شهوية وهى البــاعثة على الحركة نحو مايعتقد او يظن نافعــا وغضبية وهى

٢ لاحكام الوهم وتسمى الذاكرة باعتبار استرجاعها متن

٨ فى الصور والمعانى بالتركيب والتفصيل وتسمى باعتبار استعمال العقل اياها مفكرة والوهم متخيلة متن

٦ (خاتمة) مقدم البطن الاول من الدماغ محل للحس المشترك ومؤخره للخيال والاوسط للمتخيلة ومقدم الآخر للوهم وآخره للحافظة والعمدة فى تعدد هذه القوى وتعيين محالها تعدد الآثار واختلافها باختلاف المحال مع القطع بان الاحساس انما هو للقوى الجسمانية وانه لامعنى لآليتهــا الا ماهو محل لها وانهــا لاتحل بعضو آخر فلا يصح اتحادهــا وعود الكثرة والاختــلال الى آلاتهــا والكل ضعيف متن

٧ فى تعدد الوهمية والمتخيلة متن

٣ على الخيال والمفكرة والذاكرة متن

٣ فمنهــا شوقية باعثة عــلى جذب مايتصوره نافعا وتسمى شهوية اودفع مايتصوره ضــارا وتسمى غضبية ومنها فاعلة لتمديد الاعصاب الى جهة مبدأها كما فى القبض او الى خلافه جهته كما فى البسط متن

الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن ضارا واما الفاعلة فهي قوة من شانها ان تبسط العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدأها لينبسط العضو المحرك اي يزداد طولا وينقص عرضا او تقبضه بتمديد الاعصاب الى جهة مبدأها لينقبض العضو المتحرك اي يزداد عرضا وينقص طولا والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب تنبت من اطراف العظام تسمى رباطا وعقبا ومن لحم احتشى به الفرج التي بين الاجزاء المتفشة الحاصلة باشتباك العصب والرباط ومن غشاء تجللها والعصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع ابيض لدن لين في الانعطاف صلب في الانفصال (قال واما مبدأ الشوق ٢) قد يتوهم ان من القوى المحركة قوة اخرى هي مبدأ قريب للشوقية بعيد للفاعلة كالقوة التي ينبعث عنها شوق الالف بالشئ الى مألوفه وشوق المحبوس الى خلاصه وشوق النفس الى الفعل الجميل فاشار الى ان ذلك من قبيل القوى المدركة لان مبدأ الشوق والنزوع تخيل او تعقل (قال ثم بعض هذه القوى ٧) اعني المدركة والمحركة قد تفقد في بعض انواع الحيوان كالبصر في العقرب والخيال في الفراشة او اشخاصه بحسب الخلقة كالاكمه ومن ولد مفقود بعض الحواس او الحركات او بحسب العارض كمن اصابه آفة اخلت ببعض ادراكاته او حركاته (قال المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان ٣) اولهما في النفس والثاني في العقل لما عرفت من ان الجوهر المجرد ان تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس والا فعقل وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ افاعيله من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية وتجعل النفس الارضية اسما لهما وللنفس الناطقة الانسانية فتفسر بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اول كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف والحركة للجسم والعلم للانسان فان قيل قد سبق ان الحركة كمال اول قلنا نعم بالنظر الى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فانه اول ما يحصل له بعد ما لم يكن واما بالنظر الى ذات الجسم فكمال ثان والمراد بالجسم ههنا الجنس اعني المأخوذ لا بشرط ان يكون وحده اولا وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه لانها الطبيعة الجنسية الناقصة التي انما تتم وتكمل نوعا بانضمام الفصل اليه لا المأخوذ بشرط ان يكون وحده لانها مادة متقدمة بالوجود على النوع غير محمولة عليه والنفس بالنسبة اليه صورة لا كمال يجعله نوعا بالفعل وقد سبق تحقيق ذلك في بحث الماهية وانما اخذ الجسم في تعريف النفس لانه اسم لمفهوم اضافي هو مبدأ صدور افاعيل الحيوة عن الجسم من غير نظر الى كونه جوهرا او عرضا مجردا او ماديا فلا بد من اخذه في تعريف النفس لا من حيث ذاتها بل من حيث تلك العلاقة لها كالبناء في تعريف الباني والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي وبالآلي ما يكون له قوى وآلات مثل الغاذية والنامية ونحو ذلك فخرج بالقيود السابقة الكمالات الثانية وكمالات المجردات والاعراض وهيئات المركبات الصناعية وبالآلي صور البسائط والمعدنيات اذ ليس فعلها بالآلات لا يقال قيد ذي حيوة بالقوة مغن عن ذلك لانا نقول ليس معناه ان يكون ذلك الجسم حيا ولا ان يصدر عنه جميع افعال الحيوة والا لم يصدق التعريف الا على النفس الانسانية دون النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الاحياء وان لم يتوقف على الحيوة ولا خفاء في ان البسائط والمعدنيات كذلك وفائدة هذا القيد الاحتراز عن النفس السماوية عند من يرى ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه

٢ فمن القوى المدركة
متن

٧ قد يفقد في بعض انواع الحيوان او اشخاصه بحسب الخلقة او العارض
متن

٣ الفصل الاول في النفس وفيه مباحث المبحث الاول انها تنقسم الى فلكية وانسانية وقد تطلق على ما ليس بمجرد كالنفس النباتية لمبدأ آثار النبات والحيوانية لمبدأ آثار الحيوان فمن ههنا تفسر بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي فمن حيث التغذي والتنمية نباتية ومن حيث الحس والحركة حيوانية ومن حيث تعقل الكليات انسانية ومن حيث ارادة الحركة المستديرة فلكية اذا جعلنا الكواكب والتداوير ونحوهما بمنزلة الآلات وزاد لتخصيص الارضية قيد ذي حيوة بالقوة متن

من الكواكب والافلاك الجزئية بمنزلة آلات له فتكون جسما آليا الا ان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة تكون دائما و بالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية و توليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد تكون بالقوة واما عند من يرى ان لكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة لي هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون وذهب ابو البركات الى انه انما يذكر عوض قولهم آلى فيقال كمال اول طبيعي لجسم ذي حيوة بالقوة وعبارة القدماء كمال اول طبيعي لجسم آلى واحترزوا بطبيعي عن الكمالات الصناعية كالتشكيلات الحاصلة بفعل الانسان ثم قال وقد يقال كمال اول لجسم طبيعي آلى بتأخير طبيعي وهو اماغلط في النقل و اما مقصود به المعنى الذي ذكرنا فظهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع طبيعي صفة الكمال ليس معناه انه يرفع مع التأخير صفة لكمال و يخفض بعده آلى صفة لجسم فانه في غاية القبح وكذا لو رفع آلى ايضا صفة لكمال مع ذكر حيوة صفة لجسم بل معناه انه يقدم فيرفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي صفة للكمال فقال كمال اول طبيعي لجسم آلى فان قيل فعلى ما ذكر من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلى معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاولى باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يتناولهما رسم واحد اذ لو اقتصر على مبدائية فعل ما دخلت صور البسايط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال وآلات على انه ايضا موضع نظر لما ذكر في الشفاء من ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة الارادة و لاخفاء في انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما على المذهبين لان فعل النفس السماوية ليس على نهج واحد عادم للارادة بل على انهاج مختلفة على رأي و على نهج واحد مع الارادة على الصحيح فان قيل النفس كما انها كمال للجسم من حيث انه بها يتم ويتحصل نوعا كذلك هي صورة له من حيث انها تقارن المادة فيحصل جوهر نباتي اوحيواني وقوة له من حيث انها مبدأ صدور افعاله فلم اوثر في تعريفها الكمال على الصورة والقوة وما ذكروا من انا نجد بعض الاجسام يختص بصدور آثار مختلفة عنها فيقطع بان ذلك ليس بجسميته المشتركة بل لمبادي خاصة نسميها انفسا ربما يشعر بان الاولى ذكر القوة قلنا اما ايثاره على الصورة فلانها بالحقيقة اسم لما يحل المادة فلا يتناول النفس الانسانية المجردة الا بتجوز او تجديد اصطلاح ولانها تقاس الى المادة والكمال الى النوع ففي تعريف المعنى الذي به يتحصل الجسم فيصير احد الانواع ومصدر الافعال يكون المقيس الى امر هو نفس ذلك المتحصل اولى من المقيس الى امر بعيد لا يكون هو معه الا بالقوة ولا ينتسب اليه شئ من الافاعيل هذا ملخص كلام الشفاء وتقدير الامام ان المقيس الى النوع اولى لان في الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونها جزأ منه من غير عكس ولان النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية من المادة وكان معناه ان النفس تقاس الى الطبيعة الجنسية المبهمة الناقصة التي انما تتحصل وتتم نوعا لما ينضاف اليها من الفصل بل النفس فتعريفها بالكمال المقيس الى النوع الذي هو اقرب الى الجنس من حيث انهما متحدان في الوجود لا يتمايزان الا في العقل بان اخذ هذا مبهما وذاك متحصلا يكون اولى هذا وقد يتوهم مما ذكره الامام ان النفس كمال بالقياس الى ان الطبيعة الجنسية كانت ناقصة و بانضياف الفصل

اليها كل النوع ان الكمال يكون بالقياس الى الطبيعة الجنسية على ماصرح به فى المواقف
وحينئذ يكون توسط النوع وكونه اقرب الى طبيعة الجنس مستدركا وهو فاسد على مالايخفى
واما ايثاره على القوة فلانها لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالتحريك و مبدأ القبول و الانفعال
كالاحساس وكلاهما معتبر فى المقل و فى الاقتصار على احدهما مع انه اخلال بما هو مدلول
النفس استعمال المشترك فى التعريف وكذا فى اعتبارهما جميعا ولان الشئ انما يكون نفسا بكونه
مبدأ الآثار ومكمل النوع ولفظ القوة لايدل الا على الاول بخلاف لفظ الكمال ولاشك ان تعريف
الشئ بما ينبئ عن جميع الجهات المعتبرة فيه يكون اولى فى الجملة لما امكن تفسير النفس بماىعم
السماويات والارضيات ثم تميز كل بما يخصها وكان ذلك اقرب الى الضبط آثره فى المتن فان قيل
قد ذكروا ان للسماويات حسا وحركة وتعقلا كليا فعلى هذا لايصلح ذلك مميزا للحيوانية والانسانية
قلنا ذكر فى الشفاء ان المراد بالحس ههنا مايكون على طريق الانفعال وارتسام المثال و بالتعقل
ماهو شان العقل الهيولانى والعقل بالملكة وامر السمويات ليس كذلك (قال ثم مقتضى
قواعدهم ٨) يعنى ان مقتضى ماذكروا من ان كل نفس مبدأ لآثار مخصوصة وان لكل نوع
من الاجسام صورة نوعية هى جوهر حال فى المادة وان البدن الانسانى يتم جسما خاصا ثم تتعلق به
النفس الناطقة يقتضى ان يكون فى الانسان نفس هى مبدأ تعقل الكليات وكذا فى كل حيوان
بخواصه واخرى مبدأ الحركات والاحساسات واخرى مبدأ التغذية والتنمية وتوليد المثل
لكن ذكر فى شرح الاشارات وغيره ان ليس الامر كذلك بل المركبات منها ماله صورة معدنية
يقتصر فعلها على حفظ المواد المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية
الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة ومنها ماله صورة يسمى نفسا نباتية يصدر
عنها مع الحفظ المذكور جمع اجزاء اخر من الاسطقسات واضافتها الى مواد المركب وصرفها
فى وجوه التغذية والانماء والتوليد ومنها ماله صورة يسمى نفسا حيوانية يصدر عنها
مع الافعال النباتية والحفظ المذكور الحس والحركة الارادية ومنها ماله نفس مجردة يصدر عنها
مع الافعال السابقة كلها النطق ومايتبعه (قال واما عندنا ٧) يعنى لما لم يثبت عند المتكلمين اختلاف
انواع الاجسام واستناد الآثار اليها لم يحتج الى فصول منوعة ومبادى مختلفة بل واثبات النفس على
الادلة السمعية والتنبيهات العقلية مثل ان البدن واعضاءه الظاهرة والباطنة دائما فى التبدل والتحلل
والنفس بحالها وان الانسان الصحيح العقل قد يغفل عن البدن واجزائه ولا يغفل بحال عن وجود
ذاته وانه قد يريد ما يمانعه البدن مثل الحركة الى العلو وبالجملة فقد اختلفت كلمة الفريقين فى حقيقة
النفس فقيل هى النار السارية فى الهيكل المحسوس وقيل الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة
والمحبة والغلبة اى الشهوة والغضب وقيل الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل شخص
مزاجه الخاص وقيل جزء لايتجزأ فى القلب وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية
الباقية من اول العمر الى آخره وكان هذا مراد من قال هى هذا الهيكل المحسوس والبنية المحسوسة
اى التى من شانها ان يحس بها وجمهورهم على انها جسم مخالف بالماهية للجسم الذى يتولد
منه الاعضاء نورانى علوى خفيف حى لذاته نافذ فى جواهر الاعضاء سار فيها سريان ماء
الورد فى الورد والنار فى الفحم لايتطرق اليه تبدل ولا انحلال بقاؤه فى الاعضاء حيوة وانتقاله عنها
الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة فى القلب سارية فى الاعضاء من طريق
الشرايين اى العروق الضاربة او متكونة فى الدماغ نافذة فى الاعصاب النابتة منه الى
جملة البدن واختيار المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد فى ذاته متعلق بالبدن
تعلق التدبير والتصرف ومتعلقه اولا هو ماذكره المتكلمون من الروح القلبى المتكون فى جوفه

٨ ان يكون فى الانسان مثلا نفس
انسانية واخرى حيوانية واخرى
نباتية لكن ذكروا ان ليس الامر كذلك
بل يصدر عن النباتية مايصدر
عن القوة المعدنية وعن الحيوانية
مايصدر عنهما وعن الانسانية
مايصدر عن الكل

متن

٧ واما عندنا فاستناد الآثار الى القادر
واختلاف الاجسام بالعوارض بكونها
من جواهر متجانسة الا ان النصوص
شهدت بان للانسان روحا وراء هذا
الهيكل المحسوس الدائم التبدل
والتحلل وكادت الضرورة تقتضى
بذلك ولو بادنى تنبيه وهو المراد بالنفس
الانسانية والمعتمد من آراء المتكلمين
انها جسم لطيف سار فى البدن لايتبدل
ولا يتحلل او الاجزاء الاصلية الباقية
التى لاتقوم الحيوة بدونها وكأنه المراد
بالهيكل المحسوس والبنية المحسوسة اى
من شانها ان تحس ومن آراء الفلاسفة
وكثير من المسلمين انها جوهر مجرد
متصرف فى البدن متعلق اولا بروح
قلبى يسرى فى البدن فيفيض على
الاعضاء قواها لنا وجوه الاول
ان الحكم بالكلى على الجزئى فيلزم
ان ندركهما ومدرك الجزئى مناهو
الجسم ليس الا كما فى سائر الحيوانات
الثانى ان كل احد يقطع بان المشار اليه
بانا حاضر هنالك وقائم وقاعد وماذاك
الا الجسم الثالث لو كانت مجردة لكانت
نسبتها الى الابدان على السواء
فجاز ان ينتقل فلا يكون زيد الآن هو
الذى كان والكل ضعيف الرابع
ظواهر النصوص ولا تفيد القطع واما
الاستدلال بانه لادليل على تجردها
فيجب نفيه فمع ضعفه معارض بانه
لادليل على تحيزها فيجب نفيه

متن

الايسر من بخار الغذاء واطيفه ويفيده قوة بها تسرى فى جميع البدن فيفيد كل عضو قوة بها
ينم نفعه من القوى المذكورة فيما سبق احتج القائلون بكونها من قبيل الاجسام بوجوه الاول ان
المدرك للكليات اعنى النفس هو بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلى على الجزئى كقولنا هذه الحرارة
حرارة والحاكم بين الشيئين لابد ان يتصورهما والمدرك الجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا
النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات
مع الاتفاق على انا لا نثبت لها نفوسا مجردة ورد بانا لا نسلم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو
اللامس بل النفس بواسطته ونحن لا ننازع فى ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس لكن
للكليات بالذات وللجزئيات بالآلات واذا لم يجعل العضو مدركا اصلا لا يلزم ان يكون الادراك مرتين
والانسان مدركين على ما قيل ويمكن دفعه بانه يستلزم اما اثبات النفوس المجردة للحيوانات
الاخر واما جعل احساساتها للقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها
مع القطع بعدم التفاوت الثانى ان كل واحد منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا وهو النفس
متصف بانه حاضر هنالك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف
بخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك ما يقال ان للبدن ادراكات هى بعينها ادراكات
المشار اليه بانا اعنى النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل وغير ذلك
من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة او مغايرة للبدن امتنع ان تكون صفتها غير صفته
والجواب ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن
ايضا لشدة ما بينهما من التعلق بحيث توصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود وكادراك
المحسوسات عند من يجعل المدرك نفس الاعضاء والقوى لا النفس بواسطتها فالمراد به البدن
وليس معنى هذا الكلام انها لشدة تعلقها بالبدن واستغراقها فى احواله تغفل فيحكم عليها بما
هو من خواص الاجسام على ما فهمه صاحب الصحائف ليلزم كونها فى غاية الغفلة الثالث
انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع البدن على السواء فلم تتعلق ببدن دون آخر وعلى
تقدير التعلق جاز ان تنتقل من بدن الى بدن آخر وحينئذ لم يصح القطع بان زيدا الآن هو الذى
كان بالامس ورد بانا لا نسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يليق
بمزاجه واعتداله الا تلك النفس الفائضة بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاص
الرابع النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد خراب البدن وتتصف
بما هو من خواص الاجسام كالدخول فى النار وعرضها عليها وكالترفرف حول الجنازة وككونها
فى قناديل من نور او فى جوف طيور خضر وامثال ذلك ولا خفاء فى احتمال التأويل وكونها
على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون بتجرد النفوس زعما منهم ان مجرد مغايرتها
للبدن يفيد ذلك وقد يستدل بانها لا دليل على تجردها فيجب ان لا تكون مجردة لان الشئ انما
يثبت بدليل وهو مع ابتنائه على القاعدة الواهية معارض بانه لا دليل على كونها جسما او جسمانيا
فيجب ان لا تكون كذلك (قال احتجوا٢) اى القائلون بتجرد النفس بوجوه الاول انها تكون محلا
لا ويمتنع حلولها فى الماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة اما بيان كونها محلا لامور
هذا شانها فلانها تتعقلها وقد سبق ان التعقل انما يكون بحلول الصورة وانطباع المثال
والمادى لا يكون صورة لغير المادى ومثالا له واما بيان تلك الامور وامتناع حلولها فى المادة
فهو ان من جملة معقولاتها الواجب وان لم تعقله بالكنه والجواهر المجردة وان لم تقل بوجودها
فى الخارج اذ ربما يعقل المعنى فيحكم بانه موجود او ليس بموجود ولا خفاء فى امتناع حلول
صورة المجرد فى المادى ومنها المعانى الكلية التى لا يمنع نفس تصورها الشركة كالانسانية المتناولة
لزيد وعمرو فانها يمتنع اختصاصها بشئ من المقادير والاوضاع والكيفيات وغير ذلك مما لا ينفك

٢ احتجوا بوجوه الاول انها يتعلقها
تكون محلا لما ليس بمادى كالمجردات
ولما يمتنع اختصاصه بوضع ومقدار
كالكليات ولما لا يقبل الانقسام
كالوجود والوحدة والنقطة وسائر
البسائط التى اليها تنتهى المركبات
ولا يمتنع اجتماعه فى جسم كالضدين
بل الصور والاشكال المختلفة دون
مجرد اذ لا تزاحم فيه بين الصور
ولو من الضدين او النقيضين ومبناه
على كون التعقل بحصول الصورة
وعلى نفى ذى وضع غير منقسم
وعلى تساوى الصورة وذى الصورة
فى التجرد وفى الوضع والمقدار
وفى قبول الانقسام وفى التضاد
واعدامها وعلى استلزام انقسام
المحل انقسام الحال فيما يكون الحلول
لذات المحل لا لطبيعة تلحقه كالنقطة
فى الخط المتناهى

متن

عنه الشئ المادى فى الخارج بل يجب تجردها عن جميع ذلك والا لم تكن متناولة لما ليس له ذلك والحاصل ان الحلول فى المادى يستلزم الاختصاص بشئ من المقادير و الاوضاع والكيفيات وغير ذلك والكلية تنافى ذلك فلولم تكن النفس مجردة لم تكن محلا للصورة الكلية عاقلة لها واللازم باطل ومنها المعانى التى لاتقبل الانقسام كالوجود والوحدة و النقطة و غير ذلك والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل و هو محال ومع ذلك فالمط و هو وجود مالاينقسم اصلا حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحدات و اذا كان من المعقولات ماهو واحد غير منقسم لزم ان يكون محله العاقل له غير جسم بل مجردا لان الجسم و الجسمانى منقسم وانقسام المحل مستلزم لانقسام الحال فيما يكون الحلول لذات المحل كحلول السواد و الحركة و المقدار فى الجسم لا لطبيعة تلحقه كحلول النقطة فى الخط لتناهيه وكحلول الشكل فى السطح لكونه ذا نهاية واحدة اواكثر وكحلول المحاذاة فى الجسم من حيث وجود جسم آخر على وضع ما فيه وكحلول الوحدة فى الاجزاء من حيث هى مجموع ومنها المعانى التى لايمكن اجتماعها الا فى المجردات دون الجسم كالضدين وكعدة من الصور والاشكال فانه لاتزاحم بينها فى العقل بل نتصورها ونحكم فيما بينها بامتناع الاجتماع فى محل واحد من المواد الخارجية حكما ضروريا وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان يجعل وجوها اربعة بان يقال لوكانت النفس جسما لما كانت عاقلة للمجردات اوالكليات اوللبسائط اوللمتقابلات والجواب ان مبنى هذا الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة عند الخصم منها ان تعقل الشئ يكون بحلول صورته فى العاقل لا بمجرد اضافة بين العاقل و المعقول ومنها ان النفس اولم تكن مجردة لكانت منقسمة ولم لم يجز ان تكون جوهرا وضعيا غير منقسم كالجزء الذى لايتجزأ ومنها ان الشئ اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة يمتنع حلولها فى المادى ولم لم يجز ان تكون حالة فى جسم عاقل لكنها اذا وجدت فى الخارج كانت ذلك الشئ المجرد ومنها ان صورة الشئ اذا اختصت بوضع ومقدار وكيفية لحلولها فى جسم كذلك كان الشئ ايضا مختصا بذلك ولم لم يجز ان يكون فى ذاته غير مختص بشئ من الاوضاع والكيفيات و المقادير ومنها ان الشئ اذا لم يقبل الانقسام كانت صورته الحاصلة فى العاقل كذلك و لم لم يجز ان تكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كون الشئ غير منقسم لذاته ولاحلوله فى منقسم ومنها ان الشيئين اذا كانا بحيث يمتنع اجتماعهما فى محل كالسواد والبياض كانت الصورتان الحاصلتان منهما فى الجوهر العاقل كذلك و قد سبق ان صورة الشئ قد تخالفه فى كثير من الاحكام و منها ان اجتماعهما فى العاقل لايجوز ان يكون لقيام كل منهما بجزء منه ومنها ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه لذاته ليمتنع حلول البسيط فى العاقل الجسمانى المنقسم البتة بناء على نفى الجزء الذى لايتجزأ ولايخفى ان بعض هذه المقدمات مما قامت عليه الحجة (قال الثانى ٢) اى من الوجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها متصفة بصفات لاتوجد للماديات وكل ماهو كذلك يكون مجردا بالضرورة بيان الاول انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها و لايلحقها بكثرة الادراكات وضعف القوى البدنية ضعف وكلال بل ربما تصير اقوى واقدر على الادراك ولاشئ من القوى الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان يجعل وجوها احدها انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرك الجسمانى ليس كذلك كالباصرة والسامعة و الوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط آلة و لايمكن توسط الآلة بين الشئ وذاته وآلته وادراكاته وثانيها ان النفس لاتضعف فى التعقل عند ضعف البدن و اعضائه وقواه بل تثبت عليه اوتزيد فان الانسان فى سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه فى سن النمو لما حصل له من التمرن على الادراكات و استحضار صور المدركات وكذا عند توالى الافكار

انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها و لايلحقها بكثرة الافعال وضعف الاعضاء والآلات ضعف وكلال بل قوة وكمال و لاشئ من القوى الجسمانية كذلك ومرجعه الى استقراء وتقبل متن

المؤدية الى الملوم مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات وعند كسر سورة القوى البدنية بالرياضات فلوكان تعقلها بآلات بدنية لكانت تابعة لها فى الضعف والكلال وثالثها انها لوكانت من الماديات لوهنت بكثرة الافعال والحركات لان ذلك شأن القوى الجسمانية بحكم التجربة والقياس ايضا فان صدور الافعال عن القوى الجسمانية لا يكون الامع انفعال لموضوعاتها كتأثر الحواس عن المحسوسات فى المدركة وتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها فى الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاسر يقهر طبيعة المنفعل و يمنعه عن المقاومة فيوهنه وهم معترفون بان الوجوه الثلثة اقناعية لا برهانية لجواز ان تدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا الما هو آلة لها فى سائر الادراكات وان يكون كال القوة الجسمانية العاقلة يتعلق بقدر من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف البدن او بعضو لا يلحقه الاختلال او يتأخر اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال سائر القوى فى الكلال والانفعال (قال الثالث ٢) لوكانت النفس الناطقة جوهرا ساريا فى جسم اوعرضا حالا فيه لزم ان يكون تعقلها الذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ دائما اوغير واقع اصلا واللازم باطل لان البدن او اعضاءه مما يعقل تارة ويغفل عنه اخرى بحكم الوجدان وجه اللزوم انه اما ان يكفى فى تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه اولا بل يتوقف على حضور الصورة منه كادراك الامور الخارجة فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة كادراك النفس لذاتها ولصفاتها الحاصلة لها لا بالمقايسة الى الغير لكونها مدركة لذاتها بخلاف مايكون حصولها للنفس بعد المقايسة الى الاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة غير حاصلة فى الموضوع فانها لا تدركها دائما بل حال المقايسة فقط وان كان الثانى لزم الثانى لانه لوحصل لها تعقل ذلك الجسم فى وقت دون وقت كان ذلك لحصول صورته لها بعد مالم تكن واذ قد فرضنا النفس مادية حاصلة فى ذلك الجسم لزم كون تلك الصورة حاصلة فيه فلزم فى مادة معينة اجتماع صورتين لشئ واحد اعنى الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم حالتى التعقل وعدمه والصورة المتجددة التى تحصل له حال تعقل النفس اياه وذلك محال لان الصورتين متغايرتان ضرورة والاشخاص المتحدة الماهية يمتنع ان تتغاير من غير تغاير المواد ومايجرى مجراها ويبنى هذا الاحتجاج على ان ليس الادراك مجرد اضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لابد من حضور صورة من المدرك عند المدرك والا لجاز ان لايكون حصول الصورة العينية لذلك الجسم كافيا فى تعقله ومع هذا لا يحتاج الى انتزاع الصورة بل الى حصول شرايط تلك الاضافة المخصوصة وايضا لا تماثل بين الصورتين لان المنتزعة حالة فى النفس والاصلية فى الجسم بل فى مادته ولوجعلنا مثلين من جهة كونهما صورة لشئ واحد من غير اختلاف الا فى كون احداهما منتزعة قائمة بالنفس والاخرى اصلية قائمة بالمادة فاجتماع المثلين انما يمتنع من جهة ارتفاع التمايز على ماسبق وههنا الامتياز باق وان جعلا قائمين لشئ واحد لان قيام المنتزعة بواسطة النفس بخلاف الاصلية على ان الحق ان قيامها بمادة الجسم وقيام المنتزعة بالجسم نفسه وان ذلك انما يلزم لوكان حلول النفس فى ذلك الجسم حلول العرض فى محله لا بطريق مداخلة الاجزاء (قال ثم بنوا ٧) يشير الى ان للافلاك نفوسا مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتخيل الجزئيات وذلك لان حركاتها المستديرة ليست طبيعية لان الحركة الطبيعية تكون عن حالة منافرة الى حالة ملائمة فلوكانت طبيعية لزم فى الوصول الى كل نقطة ان يكون مطلوبا بالطبع من حيث الحركة اليها و مهروبا عنه بالطبع من حيث الحركة عنها وهو محال ولا يلزم ذلك فى الحركة المستقيمة لان الحركة الى النقطة التى فيما بين المبدأ والمنتهى ليست لان الوصول اليها مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع

٢ ان القوة العاقلة لوكانت فى جسم فاما ان يكفى فى تعقله حضوره فلا ينقطع كتعقل النفس ذاتها وصفاتها اللازمة التى ليست بالمقايسة الى شئ اولا فلا يحصل اصلا لامتناع تعدد الصور لشئ واحد فى مادة واحدة ومبناه على كون الادراك بحصول الصورة
متن

٧ على استلزام ادراك الكلى تجرد العقل والجزئى توسط الآلات ان للافلاك نفوسا مجردة وقوى جسمانية لما ان حركاتها ليست طبيعية لان المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع ولا قسرية لانها انما تكون على خلاف الطبع فتنتفى بانتفائه وعلى وفق القاسرة فتشابه بل ارادية ولا يكفى التخيل المحض لانه لا ينتظم ابدا ولا التعقل الكلى لانه لا يصلح مبدأ لجزئيات الحركة لاستواء نسبته الى الكل واكثر المقدمات فى حيز المنع
متن

اعنى الحصول فى الحيز لايمكن بدون ذلك ولاكذلك حال المستديرة اما فيما لاينقطع عند تمام دوره فظاهر واما فيما ينقطع فلان المطلوب بالطبع اوكان هو الوصول الى نقطة الانقطاع لكان مقتضى طبع كل جزء من اجزاء الجسم الواحد البسيط شيئا آخر وهو الحيز الذى يقع فيه ذلك الجزء عند الانقطاع ولكان مقتضى الطبع ايثار الطريق الاطول على الاقصر ولاقسرية لانها انما تكون على خلاف الطبع فحيث لاطبع فلاقسر وعلى وفق القاسر فلاتختلف فى الجهة والسرعة والبطء فتعين ان تكون ارادية مقرونة بالادراك ولايكفى لجزئياتها وخصوصياتها تعقل كلى لان نسبته الى الكل على السواء ولاادراكات جزئية وتخيلات محضة لاستحالة دوامها على نظام واحد من غير انقطاع واختلاف كيف وقد ثبت لزوم تناهى القوى الجسمانية فاذن لابد لتلك الحركات من ارادات وادراكات جزئية وقد تقرر ان ذلك لايمكن الا بقوى جسمانية ومن ارادات وتعقلات كلية وقد تقرر ان ذلك لا يكون الا للذات المجردة فثبت ان المباشر لتحريك الافلاك قوى جسمانية هى بمنزلة النفوس الحيوانية لابداننا ونفوس مجردة ذوات ارادات عقلية وتعقلات كلية هى بمنزلة نفوسنا الناطقة واعترض بعد تسليم انحصار الحركة فى الطبيعية والقسرية والارادية وان التعقل الكلى لا يكون الا للمجردات ولا الجزئى الا بالجسمانيات بانا لا نسلم لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع لم لايجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة لاشيء من الاين والاوضاع التى تترك ولانسلم ان القسر لايكون الا على خلاف الطبع وان القاسر لايكون الا متشابها ليلزم تشابه الحركات وان الكلى من الارادة والادراك لايصلح مبدأ لخصوصيات الحركات لم لايجوز ان تستند الحركات المتعاقبة الى ارادات وادراكات كلية متعاقبة لا ارادة وادراك الحركة على الاطلاق وتحقيق ذلك ما اشار اليه ابن سينا فى الاشارات من ان المطلوب بالحركة الوضعية لا يكون الا الوضع المعين ويمتنع ان يكون موجودا لان الحاصل لا يطلب وان يكون فى الحركة السرمدية جزئيا لان الحركة المتوجهة اليه تنقطع عنده فمطلوب ارادة الفلك يجب ان يكون وضعا معينا مفروضا كليا تفرضه الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعين لاينافى الكلية لان كل واحد من كل كلى فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلى واعلم ان المشهور من مذهب المشائين والمذكور فى النجاة والشفا ان النفوس الفلكية قوى جسمانية منطبعة فى المواد بمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح فى الاشارات بان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة فقال الامام فيجب ان يكون لكل فلك نفس مجردة هى مبدأ الارادة الكلية ونفس منطبعة هى مبدأ الارادة الجزئية ورد عليه الحكيم المحقق بان هذا مما لم يذهب اليه احد وان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعنى ذاتين متباينتين هو آلة لهما بل الارادات الجزئية تنبعث عن ارادة كلية ومبدؤهما نفس واحدة مجردة تدرك المعقولات بذاتها والجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة صورته النوعية التى هى باعتبار تحريكها قوة كما فى نفوسنا وابداننا بعينها ولايخفى ان هذا مناقشة فى اللفظ حيث سمى تلك الصورة والقوة نفسا (قال المبحث الثانى ٩) ذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس الحيوانية والانسانية متماثلة متحدة الماهية واختلاف الافعال والادراكات عائد الى اختلاف الآلات وهذا لازم على القائلين بانها اجسام والاجسام متماثلة لاتختلف الا بالعوارض واما القائلون بان النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة الماهية وانما تختلف فى الصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة الماهية متناسبة الاحوال بحسب ما يقتضيه الروح العلوى المسمى بالطباع التام لذلك النوع ويشبه ان يكون قوله عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة

٩ النفوس متماثلة او متحدة حدها وقيل مختلفة لاختلاف لوازمها وآثارها وكلاهما ضعيف متن

فا تمار ف منها التناف و ما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وذكر الامام فى المطالب العالية ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان فى الحقيقة فلم يقل به قائل تصريحا كذا ذكره ابو البركات فى المعتبر احتج الجمهور بان مايعقل من النفس ويجعل حدا لها معنى واحد مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية وهذا ضعيف لان مجرد التحديد بحد واحد لايوجب الوحدة النوعية اذ المعانى الجنسية ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وان ادعى ان هذا مقول فى جواب السؤال بما هو عن اى فرد واى طائفة تفرض فهو ممنوع بل ربما يحتاج الى ضم مميز جوهرى وقد يحتج بانها مشاركة فى كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت من المركبات دون المجردات والجواب بعد تسليم كون النفسية من الذاتيات دون العرضيات ان التركيب العقلى من الجنس والفصل لاينافى التجرد ولا يستلزم الجسمية واحتج الاخرون بان اختلاف النفوس فى صفاتها لو لم يكن لاختلاف ماهياتها بل لاختلاف الامزجة والاحوال البدنية والاسباب الخارجية لكانت الاشخاص المتقاربة جدا فى احوال البدن والاسباب الخارجية متقاربة البتة فى الملكات والاخلاق من الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وبالعكس واللازم باطل اذ كثيرا مايوجد الامر بخلاف ذلك بل ربما يوجد الانسان الواحد قد تبدل مزاجه جدا وهو على غريزته الاولى ولاخفاء فى ان هذا من الاقناعيات الضعيفة لجواز ان يكون ذلك لاسباب اخر لانطلع على تفاصيلها (قال واستنادها) يعنى ان النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة او مادية حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار وانما الكلام فى ان حدوثها قبل البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر اشارة الى افاضة النفس ولادلالة فى الحديث مع كونه خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس البشرية او الجواهر العلوية ولا فى الآية على ان المراد احداث النفس او احداث تعلقها بالبدن واما الفلاسفة فمنهم من جعلها قديمة لوجهين احدهما انها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم باطل بالاتفاق على مايجئ وجه اللزوم ان كل حادث فاسد اى قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بعدم وقبول العدم ينافى الابدية لان معناها دوام الوجود فهو مستقيل ورد بانه ان اريد انه قابل للعدم اللاحق فنفس المدعى وان اريد الاعم فلاينافى دوام وجوده لدوام علته وثانيهما انها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لما مر من ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ورد بمنع الملازمة فان مامر على تقدير تمامه لايفيد لزوم مادة يحلها الحادث بل يحلهما او يتعلق بها وهذا لاينافى كونه مجردا فى ذاته وذهب ارسطو وشيعته الى انها حادثة لوجوه الاول انها لو كانت قديمة لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة ولامعطل فى الطبيعة وجه اللزوم ماسيجئ فى ابطال التناسخ ولايلزم ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن لانها تكون ملتذة بكمالاتها او متألمة بجهالاتها وجهالاتها فتكون فى شغل شاغل ورد بعد تسليم ان لاتعطيل فى الطبيعة وان ليس للنفس قبل البدن ادراكات وكمالات ولاتعلق بجسم آخر بان الترصد لاكتساب الكمال شغل فلاتكون معطلة الثانى انها مشروطة بمزاج خاص فى البدن يناسبه نفس خاص يفيض عليه لتمام الاستعداد فى القابل وعموم الفيض من الفاعل والمشروط بالحادث حادث بالضرورة فان قيل فيلزم ان ينعدم عند انعدام المزاج ضرورة انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط قلنا يجوز ان يكون المزاج شرطا لحدوثها لالبقائها كما فى كثير من المعدات ورد بمنع الصغرى لجواز ان يكون المشروط بالمزاج تعلقها بالبدن لاوجودها الثالث وهو العمدة فى اثبات المطلوب ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان تكون فى الازل واحدة او متعددة لاسبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وهو باطل بالاتفاق والضرورة للقطع باختلاف الاشخاص فى العلوم والجهالات واما ان تتكثر بالانقسام

٩ واستنادها الى القادر المختار عندنا يقتضى حدوثها مجردة كانت اولا واختلفت ظواهر النصوص فى ان الحدوث قبل البدن او بعده واما عند الفلاسفة فقيل قديمة لان الحادث لا يكون ابديا ولاعن المحل غنيا وكلاهما ممنوع وقيل حادثة لوجوه الاول انها قبل التعلق تكون معطلة ولاتعطل فى الوجود بخلاف ما بعد المفارقة فانها فى روح و ريحان او عذاب ونيران الثانى انه اذا حدث للبدن مزاجه الخاص فاضت عليه نفس تناسب استعداده لعموم الفيض و المشروط بالحادث حادث فان قيل فيلزم انتفاؤه بانتفائه قلنا هو شرط الحدوث لا الوجود واعترض بان الترصد لاكتساب الكمال لايكون معطلا و بان المزاج شرط التعلق لا الحدوث الثالث وهو العمدة انها بعد التعلق متعددة قطعا فقبله ان كانت واحدة فالتعدد بعد الوحدة مع منافاته التجرد مستلزم للمطلوب وان كانت متعددة فتمايزها بالماهية ولوازمها ينافى التماثل و بما يحل فيها كالشعور بهويتها مثلا يستلزم الدور وبالعوارض المادية بتعاقب الابدان لاعن بداية يستلزم التناسخ وقدم الجسم واما بعد المفارقة فالامتياز باق للحاصل لكل من الخواص واقلها الشعور بهويتها واعترض بمنع التماثل ولو بين نفسين ومنع استحالة قدم الجسم والتناسخ كيف وقد بنوا بيان بطلانه على حدوث النفس فان قيل تعين النفس انما يكون ببدن معين فقبله لا تعين فلا وجود بطل التناسخ اولم يبطل قلنا لابد من ابطال ان يتعين قبله ببدن آخر معين و هكذا وقد يجاب بان الخصم معترف بالقدمتين

متن

والتجزى وهو على المجرد محال او بزوال الواحد وحصول الكثير وهو قول بالحدوث ولا الى الثانى لان تمايزها اما بذاتها فينحصر كل فى شخص ولا يوجد نفسان متماثلان والخصم يوافقنا على بطلانه واما بالعوارض وهو ايضا باطل لان اختلاف العوارض انما يكون عند تغاير المواد ومادة النفس هى البدن ولا بدن فى الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام فى النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة لها لكة فتمايزها فى الازل بابدان قديمة لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وقد ثبت بطلانه على ما سنشير اليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تمايزها بما يحل فيها كالشعور بهويتها مثلا قلنا لان هذا انما يتصور بعد التمايز ليكون الحال فى هذه مغايرا للحال فى تلك فتعليل التمايز بذلك دور فان قيل لو صح ما ذكرتم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الابدان واضمحلالها لانتفاء العوارض المادية قلنا ممنوع لجواز ان يبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها التى لا توجد فى الاخرى واقلها الشعور بهويتها واعترض بوجهين احدهما انا لا نسلم بطلان كون كل فرد من افراد النفوس نوعا منحصرا فى الشخص اذ لم تقم حجة على انه يجب ان توجد نفسان متحدتان فى الماهية وثانيهما انا لا نسلم امتناع ان يوجد جسم قديم تتعلق به النفس فى الازل ثم تنتقل منه الى آخر وآخر على سبيل التناسخ كيف وعمدتهم الوثقى فى ابطال التناسخ مبنية على حدوث النفس كما سيجئ فلو بنى اثبات الحدوث على بطلان التناسخ كان دورا فان قيل نحن نبين امتناع تعين النفس بالعوارض البدنية بوجه لا يتوقف على بطلان التناسخ بان نقول لو كان تعين هذه النفس بالعوارض المتعلقة بهذا البدن لما كانت متعينة قبله فلم تكن موجودة سواء كان التناسخ حقا او باطلا قلنا الملازمة ممنوعة لجواز ان تكون قبل هذا البدن متعينة ببدن آخر معين وقبله بآخر وآخر لا الى بداية فتكون موجودة بتعينات متعاقبة فلا بد من ابطال ذلك وقد يجاب عن الاعتراضين بان الكلام الزامى على من سلم تماثل النفوس وبطلان التناسخ (قال ثم النفس ناطقة ٢) يعنى ان كل نفس تعلم بالضرورة ان ليس معها فى هذا البدن نفس اخرى تدبر امره وان ليس لها تدبير وتصرف فى بدن آخر فالنفس مع البدن على التساوى ليس لبدن واحد الا نفس واحدة ولا تتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر واما على سبيل التبادل والانتقال من بدن الى آخر فلوجوه الاول ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان تتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان العلم والحفظ والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذى لا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل قطعا الثانى انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان يكون عدد الابدان الهالكة مساويا لعدد الابدان الحادثة لئلا يلزم تعطل بعض النفوس او اجتماع عدة منها على التعلق ببدن واحد او تعلق واحدة منها بابدان كثيرة معا لكنا نعلم قطعا بانه قد يهلك فى مثل الطوفان العام ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا فى اعصار متطاولة الثالث انه لو انتقل نفس الى بدن لزم ان تجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد فى القابل اعنى البدن وذلك بحصول المزاج الصالح وعند حصول الاستعداد فى القابل يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة لا يقال لا بد مع ذلك من عدم المانع ولعل تعلق المنتقلة مانع ويكون لها الاولوية فى المنع لما لها من الكمال لانا نقول لا دخل للكمال فى اقتضاء التعلق بل ربما يكون الامر بالعكس فاذن ليس منع الانتقال للحدوث اولى من منع الحدوث للانتقال واعترض على الوجوه الثلثة بعد تسليم مقدماتها بانها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر انسانى ولا يدل على انها لا تنتقل الى حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية

بان ليس معها فى هذا البدن تدبر آخر ولا لها تدبير فى بدن آخر فهما على التعادل ليس لبدن نفسان ولا لنفس بدنان لا معا ولا على البدل والا لزم ان تتذكر شيئا من احوال البدن الاول ان يتطابق عدد الكائنات على الفاسدات وان يجامعها نفس اخرى حادثة بتمام الاستعداد وعموم الفيض واعترض بانها بعد التسليم انما ينفى الانتقال الى بدن آخر انسان لا حيوان او نبات او جماد على اختلاف آراء التناسخية او جرم سماوى متن

وسماء مسخا ولا الى نبات على ما جوزه بعضهم وسمّوه فسخا ولا الى جماد على ما جوزه آخرون وسموه رسخا ولا
الى جرم سماوى على ما يراه بعض الفلاسفة وانما قلنا بعد تسليم المقدمات لانه ربما يعترض على الوجه
الاول بمنع لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا او الاستغراق فى تدبير البدن الآخر
مانعا او طول العهد منسيا وعلى الثانى بمنع لزوم التساوى وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما
البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لاتنتقل نفوس
الهالكين الكثيرين او تنتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما توهم من التعطل مع انه لاحجة على
بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات شغل وعلى الثالث بانه مبنى
على حدوث النفس وكون فاعلها قديما موجبا لاحادثا او قديما مختارا وكون الشرط هو المزاج
الصالح دون غيره من الاحوال والاوضاع الحادثة وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث
لا مانع اصلا والكل فى حيز المنع (قال وغاية متشبثهم ٣) يعنى ليس للتناسخية دليل
يعتد به وغاية ما تمسكوا به فى اثبات التناسخ على الاطلاق ان انتقال النفس بعد المفارقة
الى جسم آخر انسانى او غيره وجوه الاول انها لو لم تتعلق لكانت معطلة ولامعطل فى الوجود
وكلتا المقدمتين ممنوعة الثانى انها مجبولة على الاستكمال والاستكمال لايكون الا بالتعلق لان ذلك
شأن النفس والا كانت عقلا لانفسا ورد بانه ربما كان الشئ طالبا لكماله ولايحصل لزوال الاسباب
والآلات بحيث لايحصل لها البدل الثالث انها قديمة لما سبق من الادلة فتكون متناهية العدد
لامتناع وجود مالايتناهى بالفعل بخلاف مالايتناهى من الحوادث كالحركات والاوضاع
وما يستند اليها فانها انما تكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع والابدان مطلقا بل الابدان
الانسانية خاصة غير متناهية لانها من الحوادث المتعاقبة المستندة الى مالايتناهى من الادوار
الفلكية واوضاعها فلو لم تتعلق كل نفس الا ببدن واحد لزم توزع مايتناهى على مالايتناهى
وهو محال بالضرورة ورد بمنع قدم النفوس ومنع لزوم تناهى القدماء لو ثبت فان الادلة انما تمت
فيما له وضع وترتيب وضع لاتناهى الابدان وعللها ومنع لزوم ان يتعلق بكل بدن نفس وان اريد
الابدان التى صارت انسانا بالفعل اقتصر على منع لاتناهيها (قال والذى ثبت ٧) قد يتوهم ان من
شريعة القول بالتناسخ فان مسخ اهل ما تعدقردة وخنازير رد لنفوسهم الى ابدان حيوانات اخر
والمعاد الجسمانى رد لنفوس الكل الى ابدان اخر انسانية للقطع بان الابدان المحشورة لاتكون الابدان
الهالكة بعينها لتبدل الصور والاشكال بلانزاع والجواب ان المتنازع هو ان النفوس بعد مفارقتها
الابدان تتعلق فى الدنيا بابدان آخر للتدبير والتصرف والاكتساب لا ان تتبدل صور الابدان
كما فى المسخ او ان تجمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق فترد اليها النفوس كما فى المعاد على الاطلاق
وكما فى احياء عيسى عليه السلام بعض الاشخاص (قال وما يحكيه بعضهم ٣) يعنى ان القول
بالتناسخ فى الجملة اى تعلق بعض النفوس بابدان اخر فى الدنيا يحكى عن كثير من الفلاسفة
الا انه حكاية لاتعضدها شبهة فضلا عن حجة ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة
ناطقة بخلافها وذلك انهم ينكرون المعاد الجسمانى اعنى حشر الاجساد وكون الجنة والنار دارى
ثواب وعقاب ولذات وآلام حسية ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الابدان والجنة عن
ابتهاجها بكمالاتها والنار عن تعلقها بابدان حيوانات اخر تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق
وتمكنت فيها من الهيئات معذبة بما يلقى فيها من الذل والهوان مثلا تتعلق نفس الحريص
بالخنزير والسارق بالفأر والمعجب بالطاووس والشرير بالكلب ويكون لها تدرج فى ذلك بحسب
الانواع والاشخاص اى تنزل من بدن الى بدن هو ادنى فى تلك الهيئة المناسبة مثلا تبتدى نفس
الحريص من التعلق ببدن الخنزير ثم الى مادونه فى ذلك حتى تنتهى الى النمل ثم تتصل بعالم العقول
عند زوال تلك الهيئة بالكلية ثم ان من المتمين من التناسخية الى دين الاسلام يروجون هذا الرأى

٢ فى اثبات التناسخ على الاطلاق انه لامعطل فى الوجود وان النفوس جبلت على الاستكمال وذلك فى التعلق وانها قديمة فتكون متناهية لاستنادها الى علل وحيثيات متناهية لامتناع وجود ما لايتناهى والابدان غير متناهية والكل ضعيف
متن

٧ من مسخ بعض الكفرة قردة وخنازير ومن رد النفوس الى الابدان المحشورة فليس من المتنازع فى شئ
متن

٣ من ان النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول والمتوسطة باجرام سماوية او اشباح مثالية وسعداؤهم والناقصة بابدان حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات مندرجة فى ذلك الى ان تتخلص من الظلمات بما لقيت من انواع العذاب والنكرات فالنصوص القاطعة فى باب المعاد قاطعة بكذبه ولاريب فيها ثم انهم يصرفون اليه بعض الآيات الواردة فى اصحاب النار افتراء على الله تعالى علوا كبيرا
متن

بالعبارات المهذبة والاستعارات المستعذبة ويصرفون اليه بعض الآيات الواردة في اصحاب النار اجتراء على الله وافتراء على ما هو دأب الملاحدة والزنادقة ومن يجري مجراهم من الغاوين المغوين الذين هم شياطين الانس الذين يوحون الى العوام والقاصرين من المحصلين زخرف القول غرورا فمن جملة ذلك ماقالوا في قوله تعالى كلما نضجت جلودهم اي بالفساد بدلناهم جلودا غيرها اي بالكون وفي قوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اي من دركات جهنم التي هي ابدان الحيوانات وكذا في قوله تعالى فهل الى خروج من سبيل وقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وفي قوله تعالى وما من دابة في الارض الاية معناه انهم كانوا امثالكم في الخلق والمعايش والعلوم والصناعات فانتقلوا الى ابدان هذه الحيوانات وفي قوله تعالى كونوا قردة خاسئين اي بعد المفارقة وفي قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم اي على صور الحيوانات المنتكسة الرؤس الى غير ذلك من الآيات ومن نظر في كتب التفسير بل في سياق الآيات لايخفى عليه فساد هذه الهذيانات وجوز بعض الفلاسفة تعلق النفوس المفارقة ببعض الاجرام السماوية للاستكمال وبعضهم على ان نفوس الكاملين تتصل بعالم المجردات ونفوس المتوسطين تتخلص الى عالم المثل المعلقة في مظاهر الاجرام العلوية على اختلاف مراتبهم في ذلك ونفوس الاشقياء الى هذا العالم في ظاهر الظلمانيات والصور المستكرهة بحسب اختلاف مراتبهم في الشقاوة فيبقى بعضهم في تلك الظلمات ابدا لكون الشقاوة في الغاية وبعضهم ينتقل بالتدريج الى عالم الانوار المجردة وستعرف معنى المثل المعلقة (قال المبحث الثالث ٨) يعني ان فناء البدن لايوجب فناء النفس المغايرة له مجردة كانت او مادية اي جسما حالا فيه لان كونها مدبرة له متصرفة فيه لايقتضي فناءها بفنائه لكن مجرد ذلك لايدل على كونها باقية البتة فلهذا احتيج في ذلك الى دليل وهو عندنا النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لاتفتقر الى الذكر وقد اورد الامام في المطالب العالية من الشواهد العقلية والنقلية في هذا الباب ما يفضي ذكره الى الاطناب واما الفلاسفة فزعموا انه يمتنع فناء النفس بوجهين احدهما انها مستندة الى علة قديمة اما بالاستقلال فتكون ازلية ابدية واما بشرط حادث هو المزاج الصالح فلا تكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط الحدوث دون البقاء وعليه منع ظاهر وثانيهما انها لو كانت قابلة للفناء والفساد وهي باقية بالفعل لكان فيها فعل البقاء وقوة الفساد وهما متغايران ضرورة ويمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل قبول الشيء يكون باقيا معه موصوفا به ومحال ان يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء والفساد والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون بعينها محلا لقوة الفساد او مشتملة عليه فلا تكون هي ولا شيء من المجردات قابلة للفناء والفساد وانما يكون ذلك للصور والاعراض ويكون القابل هو المادة الباقية فان قيل قوة الفناء هي امكان العدم وهو امر اعتباري لايقتضي وجود محل اجيب بان المراد الامكان الاستعدادي الذي يجتمع مع وجود الشيء لا الامكان الذاتي الاعتباري ورد هذا الدليل بانا لانسلم ان قوة قبول الامر العدمي كالفناء مثلا يقتضي وجود محل لهما يجتمع مع المقبول ولو سلم فقد سبق ان الحدوث ايضا يقتضي مادة ويكفي المادة التي تتعلق بها النفس من غير حلول فلم لايكفي مثلها في قوة الفناء قد يجاب بان القوة الاستعدادية عرض فلابد له من محل سواء كان استعداد القبول امر وجودي او عدمي ثم استعداد بدن الجنين بماله من اعتدال المزاج لان يفيض عليه من المبدأ نفس تدبره معنى معقول واما استعداده ببطلان ذلك المزاج لان ينعدم ذلك المدبر فغير معقول بل غايته ان ينعدم ما بينهما من العلاقة وهو لايقتضي الفناء (قال المبحث الرابع ٣) لانزاع في ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات

٨ اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لاتفنى بفنائه لظهور ان علاقة التدبير لاتقتضي ذلك الا ان دليل بقائها عندنا السمع وعند الفلاسفة امتناع فنائها لاستنادها الى القديم استقلالا او بشرط في الحدوث دون البقاء وهو ضعيف ولانها لو فنيت لكانت في مادة كالصور والاعراض لان قوة الفناء وقبوله بمعنى امكانه الاستعدادي لا الذاتي الاعتباري يفتقر الى محل يبقى عند حصول المقبول ويقوم به ما هو من صفات النفس ورد بمنع ذلك في المقبول العدمي

متن

٣ مدرك الجزئيات عندنا النفس لانها تحكم بالكلي على الجزئي وبتغاير الجزئيين ولان الافعال الجزئية تتوقف على ادراكات جزئية اذ الرأي الكلي نسبته الى الجزئيات على السواء ولان كل احد يقطع بانه الذي يبصر ويسمع وعند الفلاسفة الحواس والا لم يحصل الجزم بان الابصار للباصرة والسماع للسامعة ولم توجب آفة العضو آفة فعله ولم يتوقف الاحساس على الحضور اذ لايتفاوت حال النفس ولم تتخيل ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها في المجرد ولم يحصل الامتياز من التيامن والتياسر فيما اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين اذ لا امتياز الا بالمحل وحمل كلامهم على انها لاتدرك الجزئيات بالذات بل بالآلات يرفع النزاع ويجمع بين ادلة الفريقين ولايشكل باحساس البهائم مع عدم النفس لانه لو سلم فالاشتراك في اللوازم لايوجب الاشتراك في الملزوم ولا بادراك النفس هويتها لانه لايفتقر الى ارتسام الصورة على ان الكلام في الجزئيات المادية التي يمتنع ارتسام صورها ٩

على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس وعند الفلاسفة الحواس لنا وجوه الاول انما يشير اليه كل احد بقوله انا وهو معنى النفس يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان الكلى وانه ليس هذا الفرس وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الكلى والجزئى او بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لابد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شئ واحد الثانى ان نفس كل احد تتصرف فى بدنه الجزئى وتباشر افعاله الجزئية وذلك يتوقف على ادراك تلك الجزئيات لان الرأى الكلى نسبته الى جميع الجزئيات على السواء ولان كل عاقل يجد من نفسه انه لايحاول تدبير بدن كلى بل مقصوده تدبير بدنه الخاص الثالث ان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد بالعدد يسمع ويبصر ويدرك المعقولات وان كان يتوقف بعض هذه الادراكات على استعمال الآلات وليست النفس سوى ذلك الواحد الذى يشير اليه كل احد بقوله انا احتج الخصم بوجوه الاول انا قاطعون بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة وليسا فعلى قوة واحدة وهذا فى التحقيق دعوى كون المطلوب ضروريا الثانى لو لم يكن الابصار للباصرة والسمع للسامعة والذوق للذائقة وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت الآفة فى محال هذه القوى توجب آلافة فى هذه الافعال كما لاتوجبها الآفة فى الاعضاء الاخر واللازم باطل بالتجربة الثالث ان ادراك المحسوسات الظاهرة لو كان للنفس لا للحواس لما توقف على حضور المحسوس عند الحاسة لان حال النفس وادراكاته لايتفاوت بالغيبة والحضور ونحو لو كان التخيل للنفس لا للقوة جسمانية لما امكن تخيل ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها فى المجرد وقد سبق انه لابد فى الادراك من الارتسام الرابع لو لم يكن التخيل للقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز بين المتيامن والمتياسر فيما اذا تخيلنا لا من الخارج مربعا مجنحا بمربعين متساويين فى جميع الوجوه الا فى ان احدهما على يمين المربع والآخر على يساره هكذا اذ ليس امتيازهما بالماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض التساوى فيها بل بالمحل وليس المحل الخارجى لان المفروض انه لم يؤخذ من الخارج فتعين المحل الادراكى والمجرد لايصلح محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية ولايخفى انا اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات الاحساس وادراك الجزئيات والمدرك هو النفس على ما صرح به المتأخرون من الحكماء ارتفع نزاع الفريقين وظهر الجواب عن ادلتهم الا انه يرد اشكالات الاول ان غير الانسان من الحيوانات يدرك المحسوسات فلو كان المدرك هو النفس المجردة كما فى الانسان لما صح ذلك اذ ليست لها نفوس ناطقة وفاقا والجواب انه لو سلم ذلك يجوز ان يكون المدرك فيها هى القوى الجسمانية وفينا النفس بواسطة القوى وهذا معنى قولنا الاشتراك فى اللوازم وهى الاحساسات لايوجب الاشتراك فى الملزوم وهو النفس المجردة الثانى انه لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة فى ذلك واللازم باطل بالضرورة والاتفاق والجواب ان المفتقر الى توسط الآلة ادراك الجزئيات التى يمتنع ارتسام صورها فى النفس المجردة واما ما لايفتقر ادراكها الى ارتسام صورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط الة الثالث انها عند تعلقها بالبدن تتصوره بعينه اذ لايكفى فى ذلك تصور بدن كلى لان نسبته الى الكل على السواء وكانت قبل استعمال الآلات مدركة للجزئيات والجواب ان تعلقها بالبدن شوق طبيعى بمقتضى المناسبة لا ارادى ليتوقف على تصور البدن بعينه فانها عند قصد استعمال الآلات للادراكات والتحريكات تتصورها باعيانها من غير توسط آلة والجواب انها تتصورها من حيث هى آلات لهذه النفوس حاصلة فى هذا البدن المحسوس فيحصل التخصيص بهذه الاضافة ولايلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات

ولا باعث تعلقها بهذا البدن يقتضى تصوره والقصد اليه اذ لايكفى تصور بدن ما لاستواء نسبته لان ذلك التعلق شوق طبيعى بمقتضى المناسبة لا ارادى ليتوقف على تصوره بعينه ولا بادراكها الآلات عند قصد استعمالها لجواز ان يكون تخيلا او تكون الخصوصيات بحسب الاضافة من غير ان تنتهى الى حد الجزئية بان تدرك مثلا سابقة لنا فى هذا البدن المحسوس نعم يتوجه ان فى ادراك المحسوس ان ارتسمت الصورة فى النفس ايضا عاد المحذور وان لم ترتسم فاى حالة تحصل للنفس عند ارتسام الصورة فى الآلة نسميها ادراكا وحضور الشئ عند النفس ولم لايكفى مثلها فى ادراك الكلى من غير صورة فى النفس

متن

فى ذواتها كما اذاحا وانما سلوك طريق نعرفه بصفاته بحيث يتعين فى الخارج وان لم نشاهده بعينه ويجوز ان تدركها بعينها على سبيل التخيل فان المتخيلات لايجب ان تتأدى من طرق الحواس البتة بقى ههنا اشكال وهو انه اذا كان المدرك للجزئيات هو النفس لكن بحصول الصورة فى الآلة فاما ان تكون الصورة حاصلة فى النفس ايضا على مايشعر به قولهم ليس الادراك بحصول الصورة فى الآلة فقط بل بحصولها فى النفس لحصولها فى الآلة وبالحضور عند المدرك للحضور عند الحس من غير ان يكون هناك حضور مرتين وحينئذ يعود المحذور اعنى ارتسام صورة الجزئى والمحسوس فى المجرد واما ان لا تكون الصورة حاصلة فى النفس بل فى الآلة فقط على ما هو الظاهر من كلامهم وليست الآلة الاجزأ من جسم تدبره النفس فلابد من تحقيق ان اى حالة تحصل للنفس نسميها ادراكا وحضورا للشئ عند النفس ولا يحصل بمجرد تحقق ذلك الشئ فى نفسه وحصول صورته فى مادته وانها ان كانت اضافة مخصوصة فلم لايكفى ذلك فى ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة فى النفس وبالجملة فقد جاز الادراك من غير ارتسام صورة فى المدرك فلم اوجبتم ذلك فى ادراك الكليات مع انكم تقولون الادراك معنى واحد يختلف بالاضافة الى الحس او العقل (قال تنبيه ٢) لما كان ادراك الجزئيات مشروطا عند الفلاسفة بحصول الصورة فى الآلات فعند مفارقة النفس وبطلان الآلات لاتبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وعندنا لما لم تكن الآلات شرطا فى ادراك الجزئيات امالانه ليس بحصول الصورة لافى النفس ولا فى الحس واما لانه لا يمتنع ارتسام صورة الجزئى فى النفس بل الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات متجددة جزئية واطلاع على بعض جزئيات احوال الاحياء سيما الذين كان بينهم وبين الميت تعارف فى الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة بنفوس الاخيار من الاموات فى استنزال الخيرات واستدفاع الملمات فان للنفس بعد المفارقة تعلقا ما بالبدن وبالتربة التى دفنت فيها فاذا زار الحى تلك التربة وتوجهت تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقاة وافاضات (قال المبحث الخامس ٣) قد سبق ان لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغير والفعل فكذا على مبدأ التغير والانفعال فقوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادى للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها فى البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها فى تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا والمشهور ان مراتب النظرى اربع لانه اما كمال واما استعداد نحو الكمال قوى او متوسط او ضعيف فالضعيف وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها من جميع الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة الامى المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس فى ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاءت من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لايكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال فهو ان تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا اى من خارج وهو العقل الفعال الذى يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات ونسبته الينا نسبة الشمس الى ابصارنا وتختلف عبارات القوم فى ان المذكورات اسامى لهذه الاستعدادات

٢ فعندهم لايبقى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات وعندنا يبقى بل الظاهر من قانون الاسلام الادراكات المتجددة ايضا ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة من نفوس الاخيار

متن

٣ (المبحث الخامس) قوة النفس باعتبار تأثرها عن المبدأ للاستكمال يسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها فى البدن للتكميل عقلا عمليا اما النظرى فمراتبه اربع لانه اما استعداد ضعيف هو محض قابليتها للمعقولات ويسمى عقلا هيولانيا او متوسط هو الاستعداد للنظريات بحصول الضروريات ويسمى عقلا بالملكة او قوى هو الاقتدار على استحضار النظريات بلا كسب لكونها مكتسبة مخزونة ويسمى عقلا بالفعل واما كمال لها فى ذلك وهو حضور النظريات عندها مشاهدة ويسمى العقل المستفاد وايضا النفس اما خالية او متحلية بالضروريات فقط او بالنظريات ايضا بدون الحضور او معه واختلفت العبارات فى ان الاربعة اسامى لهذه الحالات او للنفس باعتبارها او للقوى هى مباديها وفى ان المعتبر فى المستفاد مجرد الحضور حتى يكون بحسب الوجود مثل العقل بالفعل وان كان غاية بحسب الشرف والكمال او حضور الكل بحيث لا يغيب اصلا حتى يمتنع او يستبعد جدا حصوله ما دامت النفس متعلقة والاول اشبه بحصر المراتب

متن

والكمال اوللنفس باعتبار اتصافها بهما اواقوى فى النفس هى مبادئ بهما مثلا يقال تارة
ان العقل الهيولانى هواستعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة انه قوة استعدادية اوقوة
من شانها الاستعداد المحض وتارة انه النفس فى مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا
فى البواقى وربما يقال ان العقل بالملكة هوحصول الضروريات من حيث تتأدى الى النظريات وقال
ابن سينا هو صورة المعقولات الاولى تبعها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار
والمستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال فى كتاب المبدأ والمعاد ان العقل
بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله النظريات عقل بالفعل
ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وربما قيل هو عقل بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاد
بالقياس الى فاعله واختلفوا ايضا فى ان المعتبر فى المستفاد هو حضور النظريات الممكنة للنفس بحيث
لاتغيب اصلا حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية واول المنازل الملكية وانه يمتنع او يستبعد جدا
مادامت النفس متعلقة بالبدن اومجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود
على ماصرح به الامام وان كان بحسب الشرف هوالغاية والرئيس المطلق الذى يخدمه سائر
القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولايخفى ان هذا اشبه بما اتفقوا عليه من حصر
المراتب فى الاربع نعم حضورالكل بحيث لايغيب اصلا هوكمال مرتبة المستفاد وذكر الامام
فى بيان المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم مع انهما قابلة لها سميت فى تلك الحالة عقلا
هيولانيا والافان حصلت الضروريات فقط سميت حينئذ عقلا بالملكة وان حصلت النظريات ايضا
فان لم تكن حاصلة بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس حينئذ عقلا بالفعل وان
كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالحالات اربع لاغير حالة الخلو وحالة حصول الضروريات
وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة حصولها مع الحضور والمراتب هى النفس باعتبارها
وهوموافق لما قال ابن سينا ان النفس تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى ان حالتها
مستفادة واماماذكر فى المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات
اى صيرورة العقل بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات فلم نجده فى كلام
القوم (قال واما العملى ٧) يعنى انهما قوة بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات
فى موضوعاتها التى هى بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز مصالحه التى يجب الاتيان بها
من المفاسد التى يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر معاشه ومعاده وبالجملة هى مبدأ
حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء يخصها صلاحية
ولها نسبة الى القوة النزوعية ومنها يتولد الضحك والخجل والبكاء ونحوها ونسبة الى الحواس
الباطنة وهى استعمالها فى استخراج امور مصلحة وصناعات وغيرها ونسبة الى القوة النظرية
وهى ان افاعيله اعنى اعماله الاختيارية تنبعث عن آراء جزئية تستند الى آراء كلية تستنبط
من مقدمات اولية او تجربية او ذائعة او ظنية تحكم بها القوة النظرية مثلا يستنبط من قولنا
بذل الدرهم جميل والفعل الجميل ينبغى ان يصدر عنا ان بذل الدرهم ينبغى ان يصدر عنا ثم تحكم
بان هذا الدرهم ينبغى ان ابذله لهذا المستحق فينبعث من ذلك شوق وارادة الى بذله فتقدم
القوة المحركة على دفعه الى المستحق (قال ويتفرع على النظرى ٢) يعنى ان كمال القوة النظرية
معرفة اعيان الموجودات واحوالها واحكامها كما هى اى على الوجه الذى هى عليه وفى نفس
الامر بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة نظرية وكمال القوة العملية القيام بالامور على ما ينبغى
اى على الوجه الذى يرتضيه العقل الصحيح بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة عملية وفسروا الحكمة
على مايشمل القسمين بانها خروج النفس من القوة الى الفعل فى كمالها الممكن علما وعملا الاانه

٧ وهو قوة التصرف فى الموضوعات واستنباط الصناعات وتمييز المصالح من المفاسد لانتظام امر المعاش والمعاد فيستعين بالنظرى من جهة ان افاعيله تنبعث عن اراء جزئية مستنبطة عن الاراء الكلية. متن

٢ الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء كما هى بقدر الطاقة البشرية وعلى العملى الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالامور على ما ينبغى بقدرها فمن ههنا يقال ان الحكمة هى خروج النفس من القوة الى الفعل فى كمالها الممكن و ان الفقه اسم للعلم والعمل جميعا وقد يقال الحكمة العملية لمعرفة الامور المتعلقة باختيارنا وتخص النظرية بما ليس كذلك فان تعلقت بما يستغنى عن المادة ذهنيا وخارجا فما بعد الطبيعة اوذهنا فقط فالرياضى او يحتاج فيهما فالطبيعى والعملية ان تعلقت باصلاح الشخص فتهذيب الاخلاق او المشاركين فى المنزل فتدبير المنزل اوالمدينة فسياسة المدن

لما كثر الخلاف وفشا الباطل والضلال في شان الكمال وفي كون الاشياء كما هي والامور على ما ينبغي لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من الله تعالى وكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها والعمل بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه وانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد قسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي الى النظرية والعملية لانها ان كانت علما بالامور المتعلقة بقدرتنا واختيارنا فعملية وغايتها العمل وتحصيل الخير والا فنظرية وغايتها ادراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولية الى ثلثة اقسام فالنظرية الى الالهي والرياضي والطبيعي والعملية الى علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة لان النظرية ان كانت علما باحوال الموجودات من حيث يتعلق بالمادة تصورا وقواما فهي العلم الطبيعي وان كانت من حيث يتعلق بها قواما لا تصورا فالرياضي كالبحث عن الخطوط والسطوح وغيرهما مما يفتقر الى المادة في الوجود لا في التصور وان كانت من حيث لا يتعلق بها لا قواما ولا تصورا فالالهي ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك واعترض صاحب المطارحات بان في الالهي ما يتعلق بالمادة في الجملة كالوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وكثير من الامور العامة وفي الرياضي ما قد يستغني عنها كالعدد وهو مدفوع بقيد الحيثية فان العدد اذا اعتبر من حيث هو كان مستغنيا عن المادة ويبحث عنه في الالهي واذا اعتبر من حيث هو في الاوهام او في الموجودات المادية متفرقة ومجتمعة فيبحث عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة فهو علم العدد المعدود من اقسام الرياضي والى هذا اشار في الشفاء الا انه قد نوقش في اختصاص حيثية الجمع والتفريق والضرب والقسمة وبالجملة المباحث الحسابية بغير المجردات والحكمة العملية ان تعلقت بآراء ينتظم بها حال الشخص وزكاء نفسه فالحكمة الخلقية والا فان تعلقت بانتظام المشاركة الانسانية الخاصة فالحكمة المنزلية والعامة فالحكمة المدنية والسياسة (قال واصول الاخلاق ٣) للانسان قوة شهوية هي مبدأ جذب المنافع ودفع المضار من المآكل والمشارب وغيرها وتسمى القوة البهيمية والنفس الامارة وقوة غضبية هي مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وتسمى القوة السبعية والنفوس اللوامة وقوة نطقية هي مبدأ ادراك الحقايق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد وتحدث من اعتدال حركة الاولى العفة وهي ان تكون تصرفات البهيمية على وفق اقتضاء النطقية لتسلم عن ان يستعبدها الهوى وتستخدمها اللذات ولها طرف افراط هي الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما ينبغي وطرف تفريط هو الخمود اي السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات ايثارا لا خلقة ومن اعتدال حركة السبعية الشجاعة وهي انقيادها للنطقية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة ولها طرف افراط هو التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريط وهو الجبن اي الحذر عما لا ينبغي ومن اعتدال حركة النطقية الحكمة وهي معرفة الحقايق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وطرف افراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي ولا على ما ينبغي وطرف تفريطها الغباوة وهي تعطيل الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل حصل من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فاصول الفضائل العفة والشجاعة والحكمة والعدالة ولكل منها شعب وفروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذا الرذائل الست (قال المبحث السادس ٩) اشارة اجمالية الى بيان غرايب احوال وافعال تظهر

٣ الفضائل اعتدال القوة الشهوية وهي العفة والغضبية وهي الشجاعة والنطقية وهي الحكمة ومجموعها العدالة ولكل طرفا افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة الخمود والفجور وللشجاعة التهور والجبن وللحكمة الجربزة والغباوة متن

٩ المبحث السادس قد يشاهد من النفوس الانسانية غرايب افعال وادركات هي عندنا بمحض خلق الله تعالى وقالت الفلاسفة في الافعال ان النفس قد يكون لها قوة التصرف في غير بدنها حتى ربما تصير بمنزلة نفس ما للعالم او لبعض الاجسام سيما ما يناسب بدنها فلا يبعد عنها احداث الامطار والزلازل واهلاك المدن وازالة الامراض ونحو ذلك وقد تحدث اذى فيها الحيا الخاصية فيها وهي الاصابة بالعين او شرور او غرايب بشرتها ومزاولة افعال خاصة تعلمها فالسحر او باستعانة بالروحانيات فالعزائم او بالاجرام الفلكية بدعوة الكواكب او تمزيج القوى السماوية بالارضية فالطلسمات او بالخواص العنصرية فالنيرنجات او بالنسب الرياضية فالحيل الهندسية وقد يتركب بعض ذلك مع البعض متن

من النفوس الانسانية وهى عندنا بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للنفوس خلافا للفلاسفة والكلام فى ذلك يترتب على ثلثة اقسام الاول فيما يتعلق بافعالها والثانى فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حالة النوم والثالث فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حالة اليقظة فالاول مثل المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء والاصابة بالعين ممن له تلك الخاصية بلا اختياره ومثل السحر والعزايم ونحو ذلك مما يكون بمزاولة افعال واعمال مخصوصة وذلك لان للنفس تأثيرا فى البدن كما للجواهر العلية المجردة فى عالم الكون والفساد وليس اقتصار تأثيرها على بدنها لانطباعها فيه بل لعلاقة عشقية بينهما فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة بها تقوى على التأثير فى بدن آخر بل فى حيوان آخر بل فى اجسام اخر حتى تصير بمنزلة نفس ما للعالم او لبعض الاجسام لاسيما الاجسام التى يحصل لها اولوية بها لمناسبتها لبدنها بوجه خاص فلا يبعد ان تحيل الهواء الى الغيم فتحدث مطرا بقدر الحاجة او زيد كالطوفان وان تفعل تحريكا وتسكينا وتكثيفا وتخلخلا يتبعها سحب ورياح وصواعق وزلازل ونبوع مياه وعيون ونحو ذلك وكذا اعلال المدن وازالة امراض ودفع موذيات وغيرها وربما تكون النفس شريفة قوية تطلب خيرا وتدعو الله تعالى فتستحق بهيئتها واستعدادها ترجيحا لوجود بعض الممكنات فيوجد وامثال هذه اذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة فان كانت مقرونة بدعوى النبوة فمعجزات والا فكرامات وقد يكون فى بعض النفوس خاصية تحدث فيما تعجبها اذى ظاهرا وهو الاصابة بالعين وقد تستعين النفوس فى احداث الغرايب بمزاولة اعمال مخصوصة وهى السحر او بقوى بعض الروحانيات وهى العزايم او بالاجرام الفلكية وهى دعوة الكواكب او بتمزيج القوى السماوية بالارضية وهى الطلسمات او بالخواص العنصرية وهى النيرنجات او بالنسب الرياضية وهى الحيل الهندسية وقد يتركب بعض هذه مع بعض كجر الاثقال ونقل المياه والآلات الرقاصة والزمارة ونحو ذلك مما يستعان عليها بمجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية (قال وقالوا فى ادراكاتها المتعلقة بالنوم ٨) اشارة الى القسم الثانى وبيان ذلك ان النفس لاشتغالها بالتفكر فيما تورد عليها الحواس قلما تتفرغ للاتصال بالجواهر الروحانية فعند ركود الحواس بسبب انحباس الروح الحاملة قوة الحس عنها تتصل النفس بتلك الجواهر وينطبع فيها مافيها من صور الاشياء سيما ما هو اليق بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من الاهل والولد والمال والبلد وتلك الصور قد تكون جزئية فى نفسها وقد تكون كلية تحاكيها المتخيلة بصور جزئية ثم تنطبع فى الخيال وتنتقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان كانت الصورة المشاهدة باقية على حالها بحيث لاتفاوت فيما جعلته المتخيلة جزئية الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير والا فان كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور المعنى بصورة لازمه او ضده مثلا فهى رؤيا تعبير ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس لفعل التخيل حتى ينتهى الى ما شاهدته النفس عند الاتصال بعالم الغيب فان المتخيلة لما فيها من غريزة المحاكاة والانتقال تترك ما اخذت وتورد شبهه او ضده او مناسبه وربما تبدل ذلك الى آخر وآخر وهكذا الى حين اليقظة فالمعبر ينظر فى الحاضر انه صورة لاية صورة وتلك لاية صورة اخرى الى ان ينتهى الى الصورة التى ادركتها النفس وان لم يكن هناك مناسبة توقف دليلها فتلك الرؤيا تعد فى اضغاث الاحلام وقد يقع ذلك باسباب اخر مثل ان تبقى صورة المحسوس فى الخيال فتنتقل فى النوم الى الحس المشترك ومثل ان تألف المفكرة صورة فتنتقل منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك ومثل ان يتغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة فتتغير افعالها بحسب تلك التغيرات فمن

٨ انها تتصل بعالم الغيب لركود الحواس فيحصل لها صورة ادراكية جزئية فى نفسها او يجعل المتخيلة فان بقيت على حالها بحيث لاتفاوت فى المحمولة الا بالكلية والجزئية وتأدت الى الحس المشترك فرؤيا صادقة وان تصرف فيه المتخيلة بتبديل الصور فان امكن ان تعاد الى الاصل بضرب من التحليل فرؤيا تعبير والا فاضغاث احلام ومن الاضغاث ما يرد على الحس المشترك من الصور المرتسمة فى الخيال بالاحساس او بالانتقال اليه من المتخيلة فى النوم حاصلة كانت قبل او حادثة فيها عند النوم لتغير افعالها بتغير مزاج الروح الحامل اياها كما يرى عند غلبة الصفراء من الاشياء الصفر مثلا

غالب على مزاجه الصفراء حاكته بالاشياء الصفراء والدم فبالحمراء والسوداء فبالسوداء والبلغم فبالجمد والثلج (قال وقد و فيما يتعلق باليقظة ٨) هذا هو القسم الثالث وهو غرايب تتعلق بالادراكات حالة اليقظة وذلك ان النفس قد تكون كاملة القوة فتفي بالجذب بين فلا يمنعها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادى اى المجردات العلوية المفارقة والمتخيلة ايضا تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس فى اليقظة اتصال بالمبادى فينطبع فيها صور بعض المغيبات مما كان او يكون ثم يفيض الاثر الى المتخيلة ثم ينتقل الى الحس المشترك فربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ او هائل وربما يرد مكتوبا على لوح او تخاطبا من انسان او ملك او جنى او هاتف غيب اونحو ذلك وقد يكون بمشاهدة صور ما لا حضور له عند الحس لا لشرف النفس وكمال قوته بل لفساد فى الآلات التى يستعملها العقل كما فى المرض والجنون او لاستيلاء امر يدهش الحس ويحير الخيال كالعدو بسرعة و كالتأمل فى شئ شفاف مرعش للبصر مدهش اياه كالشئ المفرط كسواد براق اوالغلبة خوف او ظن او وهم تعين التخيل وقد يكون ذلك بالرياضات المضعفة للقوى العايقة للنفس عن اتصالها بالمبادى الجاذبة اياها الى جانب السفليات الى غير ذلك من الاسباب المؤثرة عند الفلاسفة والعادية عندنا والخالق هو الله تعالى (قال ووقوع بعض الغرايب ٦) ذهب جمهور الفلاسفة الى انه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات وبعضهم الى انا لانعرف وجود النفس لها لعدم الدليل ولا نقطع بالانتفاء لقيام الاحتمال وما يتوهم من انها لو كانت لها نفوس لكانت اناسا لان حقيقة النفس والبدن لا غير ليس بشئ لجواز اختلاف النفسين بالحقيقة وجواز التميز بفصول اخر لايطلع على حقيقتها وذهب جمع من اهل النظر الى ثبوت ذلك تمسكا بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو انا نشاهد منها افعالا غريبة تدل على ان لها ادراكات كلية وتصورات عقلية كالنحل فى بناء بيوتها المسدسة والانقباض دل يئس والنمل فى اعداد الذخيرة والابل والبغل والخيل والحمار فى الاهتداء الى الطريق فى الليالى المظلمة والفيل فى غرايب احوال تشاهد منه وكثير من الطيور والحشرات فى علاج امراض تعرض لها الى غير ذلك من الحيل العجيبة التى يعجز عنها كثير من العقلاء واما المنقول فكقوله تعالى والطير صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل الآية وقوله تعالى يا جبال اوبى معه والطير وقوله تعالى حكاية عن الهدهد احطت بما لم تحط به الآية وحكاية عن النملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم الآية (قال الفصل الثانى فى العقل ٢) احتجت الفلاسفة على ثبوته بوجوه احدها ان المعلول الاول يجب ان يكون جوهرا مفارقا فى ذاته وفعله وهو المراد بالعقل اما الجوهرية فلان العرض لايمكن بدون المحل فالمحل اما معلول للعلة الاولى اعنى الواجب فيلزم صدور الكثير اعنى العرض والمحل من الواحد الحقيقى واما للعرض فيلزم تقدم الشئ على نفسه واما المفارقة فلانه لو كان جسما وهو مركب من المادة والصورة لزم المحال المذكور وان كان مادة او صورة وكل منهما لايوجد بدون الاخر لزم فاعلية احدهما للاخر وهو ممتنع اما المادة فلان شانها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما تفعل بمشاركة المادة فيلزم تقدمها على نفسها وان كان نفسا اى مفارقا فى ذاته لا فى فعله فالبدن الذى هو شرط الفاعلية اما معلول للواجب فيلزم الكثرة او للنفس فيلزم تقدمه على نفسه فصار الحاصل ان اول امر صح وجوده عن العلة الاولى وايجاده المعلول الثانى وما ذلك الا العقل لان الجسم لما فيه من الكثرة لايصلح معلولا للعلة الاولى وغيره لايصلح علة للمعلول الثانى لان مايصلح منه للعلية يفتقر فى عليته الى امر خارج عن ذاته فان كان معلولا له لزم تقدم الشئ على نفسه وان كان معلولا للعلة الاولى لزم صدور الكثرة عنها وثانيها ان علة اول الاجسام

٨ ان النفس قد تقوى على الانقطاع عن عالم الحس والاتصال بعالم الغيب والمتخيلة على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة وتطلع على بعض المغيبات وربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ او هائل او مكتوبا او تخاطبا من انسان او ملك او جنى او هاتف غيب وقد يقع بعض ذلك عند ضعف القوى الحسية لمرض او مجاهدة وعند دهشة الحس او تحير الخيال بمثل سرعة عدو او تأمل شفاف مرعش البصر او غلبة خوف او نحو ذلك وبالجملة فعجايب النفوس اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى واما الكلام فى الاسباب

متن

٦ من الحيوانات الاخر على ما تقرر فى علم الحيوان وربما يشهد بان لها ايضا نفوسا مجردة والعلم عند الله

متن

٢ وفيه مباحث المبحث الاول فى اثباته وفيه وجوه الاول اول المخلوقات يلزم ان يوجد وحده و يوجد ما بعده وما ذلك الا العقل لان للجسم كثرة وللهيولى والصورة والعرض افتقارا الى غير علته فى الوجود وللنفس فى الايجاد والاثبات فلا الثانى علة اول الاجسام يلزم ان تشتمل على الكثرة لئلا يتعدد اثر الواحد وتستغنى فى ذاتها وفعلها عن الجسمية لئلا يفضى الى تقدم الشئ على نفسه اما الجسم والعرض فظاهر واما النفس فلان فعلها مشروط بالجسم واما الهيولى والصورة فلانه لا يحصل احدهما بدون الاخرى و مبنى الوجهين على امتناع صدور الكثير عن الواحد ونفى الاختيار والصفات مع ان المعلول الاول لايلزم ان يكون موجدا لما بعده بل واسطة فلا يمتنع ان يكون نفسا او احد جزئى الجسم وايضا افتقار النفس الى الجسم فى ادراكاتها لايمنع استقلالها بايجاد الجسم متن

يجب ان تكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشئ على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظاهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم والا لكان عقلا لا نفسا فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثانى والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يوجد بدون الاخرى ومجموعهما جسم فلو كان فاعل الجسم الاول احدهما لكان قبل الجسم الاول جسم وفيه تقدم الشئ على نفسه بمرتبة او بمراتب واعترض على الوجهين بمنع بعض المقدمات اى لا نسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد وقد تكلمنا على دليله ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الواجب مختارا يصدر عنه الكثرة بواسطة الارادة ولا نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر المعلول الثانى والثالث عن تلك الصفة او عن الذات بواسطتها ولا نسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لما بعده لجواز ان يكون واسطة وحينئذ يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او مادة او صورة ثم يصدر بواسطته البدن او الجزء الآخر من الجسم ولا نزاع فى جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ولا نسلم ان البدن شرط لفاعلية النفس بل لادراكاتها فان قيل فتكون مستغنية عن المادة فى الذات والفعل ولا نعنى بالعقل سوى هذا قلنا المدعى اثبات جوهر مفارق فى ذاته وفعله ايجادا كان او ادراكا ويجوز ان يكون الصادر الاول مستغنيا فى فعله الايجادى دون الادراكى فان اشترط فى النفس الاحتياج الى المادة فى الادراك فقط كان هذا نفسا او فيهما جميعا كان هذا غير العقل والنفس فلا يتم المطلوب (قال الثالث ٤) اى ثالث وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل انه قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية فيكون المطلوب محسوسا او معقولا والاول باطل لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط متشابه الاحوال لا يتغير من حالة غير ملايمة الى حالة ملايمة فتعين الثانى وهو ان يكون المطلوب معقولا وذلك المطلوب معشوق لان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب تقتضيه محبة مفرطة هى العشق فالعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه احدهما او لا لما كان له تعلق بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات او الصفة اما ان تنال فى الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو محال لانها علة وجود الزمان واما ان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس عن حصول ما هذا شانه ويلزم الانقطاع او دوام طلب المحال على ان نيل الصفة محال لامتناع زوالها عن محلها فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق ولا يجوز ان يكون شبها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل شبها غير مستقر اى شبها بعد شبه بحيث ينقضى شبه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فيثبت ان المطلوب حصول مشابهات غير متناهية تحصل على التدريج فى اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجودا متصفا بصفات كمال غير متناهية يحرك الفلك ويستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذى هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر فيزول شبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد والفلك يقبل منه الفيض بواسطة تلك المشابهات ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم تختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول والاعتراض عليه انا لا نسلم وجوب دوام حركة السماء وامتناع انقطاعها ولا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او الدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفته او التشبه به او غير ذلك ولا نسلم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك

٤ ان دوام حركات الافلاك بالارادة لا يجوز ان يكون الا لنيل شبه دائم غير منقسم بمعقول كامل بالفعل لا يتناهى كمالا والا لزم الانقطاع او طلب المحال وليس هو الواجب والا لم تختلف الحركات فتعين العقل ورد بمنع اكثر المقدمات   متن

ولايلزم من تشابه اجزائهـا فى الحقيقة تشابه احوالها ولانسلم انه يلزم من عدم نيل ذات المشوق اوحاله حصول اليأس ولامن نيله انقطـاع الطلب لم لايجوز ان يدوم الرجاء او يكون المشوق او حاله امرا غير قار يحفظ نوعه بتعـاقب الافراد كما ذكرتم فى التشبه ولانسـلم ان المشوق الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانمـا يلزم ذلك لوكان ذلك على الاجتماع دون التعـاقب و بعض هذه وان امكن دفعه لكن لايتم المطلوب الابدفع الكل (قال المبحث الثانى فى احوالهـا ٧) يشير الى اثبات احكام تتفرع على اثبات العقول المجردة منها انها عشرة بمعنى انهـا ليست اقل من ذلك واما فى جانب الكثرة فالعلم عند الله تعالى كيف و لا قطع بانحصار الافلاك الكلية فى التسع بل يجوز ان يكون بين الفلك المحيط بالكل وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت فى فلك ولوسـلم فيجوز ان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقـل يدبر امره ويتشبه هو به بوجه لايعلم كنهه الا الله تعـالى وحده وانمـا تصير عشرة مع كون الافلاك تسعة لان الاول مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا الى الآخر فتكون العقول الصادرة تسعة ومع الاول المصدر عشرة والعاشر الذى هو عقل الفلك الاخير يدبر امر عالم العناصر بحسب الاستعدادات التى تحصل للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول التـاثير وافاضة الكمـالات لا التصرف الذى للنفوس مع الابدان ومنهـا انهـا ازلية لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمـادة يحل فيهـا كالصور والاعراض او يتعلق بهـا كالنفوس والعقول مبرأة عن ذلك ومنهـا ان كلا من العقول نوع ينحصر فى شخص لان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا بحسب المواد ومايكتنفهـا من الهيئات ومنهـا ان كمالاتهـا حاصلة بالفعل لان خروج الشئ من القوة الى الفعل لايكون الا بمـا له مادة تتدرج فى الاستعدادات بحسب تجـدد المعدات من الاوضاع و الحركات ومنها انها عاقلة لذواتها ولجميع الكليات اما لذواتها فلانها حاضرة باعيانها عند ذواتها المجردة وهو معنى التعقل اذلايتصور فى تعقل الشئ لنفسه حصول المثال المطابق واما لغيرهـا فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل لبراءته عن الشوايب المادية واللواحق الغريبة المانعة عن التعقل وكل ما يمكن ان يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره من الكليـات لان الصور العقلية ليست متعـاندة بل متعـاونة وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره صح ان يقـارنه من غير ان تتوقف صحة المقـارنة على حصولهمـا فى جوهر العـاقل لان ذلك متأخر عن صحة المقـارنة ضرورة تقدم امكان الشئ على حصوله فلو توقفت صحة المقـارنة عليه لزم الدور فاذن صحة مقـارنة المجردات وسـائر الكليـات ثابتة عند حصول المجرد فى الاعيـان فتثبت صحة تعقله اياها اذ لامعنى له سوى مقارنتها للمجرد وحضورها عنده وكل ما يصح للعقول المجردة فهو حاصل بالفعل لما مر فتكون عاقلة لذواتها ولجميع المعقولات ثم انك خبير بابتناء هذه الفروع على مقدمات فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين فلاحاجة الى التنبيه (قال وانها مبادى بمعنى احوال العقول انها مبادى لكمالات النفوس الفلكية ٨) بمعنى ان الموجب لتلك الحركة السرمدية هو العقل لا بطريق المباشرة والا لكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه فلم يكن عقلا بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بقوته التى لاتتنـاهى وبقبولهـا منه ذلك الفيض و تأثيرهـا تأثيرا غير متناه من سبيل الوسـاطة دون المبدائية لامتنـاع صدور غير المتناهى عمـا يتعلق بالاجسام ما لم يكن مستمدا من مبدأ عقلى غير متنـاهى القوة ومنهـا ان الاخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال يعطى النفوس البشرية كمالاتها ويخرجها من القوة الى الفعل فى تعقلاتها ونسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار بل اتم وهو كالخزانة للمعقولات اذا اقبلنا عليه قبلنا منه واذا اشتغلنا عنه بجانب الحس انمحت عنا الصورة العقلية كالمرآة فانها اذا حوذى بهـا صورة تمثلت فيهـا

٧ زعموا انها عشرة بعدد الافلاك بعد الاول نفيا لجانب القلة دون الكثرة والعـاشر هو المدبر لعالم العنـاصر بحسب الاستعـدادات الحاصـلة من تجدد اوضاع الافلاك وانهـا ابراء تهـا عن المادة حلولا وتعلقـا ازلية منحصرة انواعها فى اشخاصها جامعة لكمـالاتها عاقلة لذواتهـا ولسائر المجردات بل لجميع الكليات دون الجزئيات متن

٨ والبشرية بل النفوس والاجرام انفسهـا متن

فاذا اعرض بها عنهما زال ذلك التمثل وربما تمثل فيها غير تلك الصورة على حسب ما يحاذى بها وكذا النفس اذا اعرض بها عن جانب القدس الى جانب الحس او الى شئ آخر من امور القدس ومنها ان مبدأ النفوس كلها من حيث هى نفوس يجب ان يكون من العقول اذ لا يجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا تكون الا مع الاجسام فلا تصدر عن الواحد الحقيقى ولا ان تكون من الاجسام واجزائها واحوالها لانها انما تفعل بمشاركة الوضع فلا تؤثر فيما لا وضع له ولا من النفوس لان الكلام فى المبدأ القريب الذى تستند اليه كلية النفوس وان كان بعضها من البعض وبهذا يتبين ان المبدأ القريب لكلية الاجسام لا يجوز ان يكون هو الواجب ولا الجسم واجزؤه واحواله ولا النفس لانها من حيث هى نفس انما تفعل بواسطة الجسم فتعين العقل ولا يخفى ضعف بعض المقدمات وابتنائها على كون الصانع موجبا لا يصدر عنه الا الواحد (قال على ما قيل ٢) اشارة الى ما ذكره الفلاسفة فى ترتيب الوجود وكيفية صدور النفوس والاجسام عن العقول وقد سبق ان اول ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا ولا شك ان له وجودا وامكانا فى نفسه ووجوبا بالغير وعلما بذلك وبمبدأه فقيل صدر عنه باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه فلك اسنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من العقل الثانى عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك ثم تفويض تدبير عالم العناصر الى العقل الاخير بمعونة الاوضاع والحركات وقيل صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه هيولى الفلك الاعظم وباعتبار وجوده صورته وباعتبار علمه بوجوب وجوده بعلته عقله وباعتبار علمه بعلته نفسه واعلم انه لما ثبت عندهم امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقى ذكروا طريقا فى صدور الكثرة عن الواحد على انه احتمال راجح فى نظرهم من غير قطع به ولم يجعلوا الوجود والامكان ونحو ذلك عللا مستقلة بل اعتبارات وحيثيات تختلف بها احوال العلل الموجدة على ما قال فى الشفاء نحن لا نمنع ان يكون عن شئ واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست فى اول وجودها داخلة فى مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال اوصفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شئ وبمشاركة ذلك اللازم شئ فتتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هى العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول ثم العقول ليست متفقة الانواع حتى يلزم اتفاق آثارها بان يصدر عن كل منها عقل ونفس وفلك بل يجوز ان تنتهى سلسلة العقول الى ما يكون مبدأ الهيولى العناصر وما يعرض لها من الصور والاعراض بحسب ما له من الحيثيات وما يحصل للمواد من الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس فيه كثرة حيثيات واعتبارات واما السلوب والاضافات فانما تعقل بعد ثبوت الغير فلو علل ثبوت الغير بها كان دورا ولم يقطعوا بان العقول ليست فوق العشرة وان حيثيات كل عقل تنحصر فى الثلث او الاربع فلا يمتنع ان يكون مبدأ فلك الثوابت عقولا كثيرة او عقلا واحدا باعتبارات وحيثيات غير محصورة وبهذا كرنا دفع اعتراضات الاول ان الوجود والوجوب والامكان ان كانت امورا اعتبارية لا تحقق لها فى الاعيان لم تصلح اجزاء من العلة الموجدة وان كانت وجودية متحققة فهى ان صدرت عن الواجب او عن العقل لزم كون الواحد مصدرا لاكثر من الواحد وكذا لو جعلنا جهات كثرة العقل تعقله للوجوب ونحوه الثانى انه يلزم على ما ذكر ان يصدر عن كل عقل فلك ونفس وعقل الى ما لا يتناهى فلا تنحصر العقول فى عدد فضلا عن العشرة الثالث ان حديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابى لا يليق بالعلوم البرهانية الرابع ان اسناد فلك الثوابت مع كثرتها الى العقل الثانى باعتبار انكاره يثبت صدور الكثير عن الواحد وكذا اسناد الصور

٢ ان الصادر الاول عقل ويصدر عنه باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم جريا على ما هو الاليق وهكذا الى الاخير واعترض بان تلك الاعتبارات اما وجودية فيعود المحذور او عدمية فلا يصلح اجزاء من الموجد ولو سلم فلم لا يكفى الواجب ما له من السلوب والاضافات وكيف يكفى الواحد فى فلك الثوابت وبان العقول اما متفقة الماهية فلا تنقطع السلسلة او لا فيجوز ان لا يحصل الفلك الابعد عدة من العقول فكيف يجزم بانها عشرة على ان جزئيات الافلاك فوق التسعة قطعا وكليا تها احتمالا وفى التفصى عن ذلك اطناب لا يليق بالكتاب

متن

والاعراض العنصرية الى العقل الاخير الخامس انه لوكانت الحيثيات العدمية و الاعتبارية كافية في صدور الكثير عن الواحد لجاز اسناده الى الواجب باعتبار ما له من السلوب والاضافات السادس انه اذا كانت العقول مختلفة بالنوع حتى كان الاخير مماتنقطع عنده سلسلة العقول و الافلاك بان لايصدر عنه فلك و عقل و نفس جاز في جانب الابتداء ان لايصدر من العقل الاول الاعقل ثان وعن الثاني الا عقل ثالث و هكذا حتى يكون صدور الفلك الاعظم بعد صدور عقول كثيرة وحينئذ لايصح الجزم بانه يصدر عن العقل الاول فلك و عقل و نفس وبان العقول عشرة على عدد الافلاك مع الاول كيف والافلاك الجزئية كثيرة يستدعي كل منها مبدأ واعترفوا بانه يحتمل ان يكون بين الفلك الاعظم وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت على فلك هذا و لايخفى ان كلامهم في هذا المقام مع ابتنائه على ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد يشتمل على مقدمات اخر ضعيفة وان الاحتمال والاولوية لايجدي نفعا في المطالب العلمية (قال المبحث الثالث ؟) جعل هذا من مباحث العقول نظرا الى ان الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية وتخص باسم الكروبيين ما لايكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتأثير والقائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف وتأثير في الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بابدانها والشياطين هي القوى المتخيلة في افراد الانسان من حيث استيلائها على القوى العقلية وصرفها عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات و اللذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان و قطع العلاقة منها ان كانت خيرة مطيعة للدواعي العقلية فهم الجن وان كانت شريرة باعثة على الشرور والقبائح معينة على الضلالة والانهماك في الغواية فهم الشياطين وبالجملة فالقول بوجود الملائكة والشياطين مما انعقد عليه اجماع الآراء ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم الصلوة والسلام وحكى مشاهدة الجن عن كثير من العقلاء و ارباب المكاشفات من الاولياء فلاوجه لنفيها كما لاسبيل الى اثباتها بالادلة العقلية (قال وزعموا ان لكل فلك روحا ؟) يشير الى ماذهب اليه اصحاب الطلسمات من ان لكل فلك روحا كليا يدبر امره وتتشعب منه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعني الفلك الاعظم روح يدبر امره في جميع ما في جوفه يسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم وتتشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان النفس الناطقة تدبر امر بدن الانسان ولها قوة طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا سائر الافلاك واثبتوا لكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا لكل يوم من الايام والساعات والبحار والجبال و المفاوز والعمران وانواع النبات والحيوانات وغير ذلك على ماورد في لسان الشرع من ملك الارزاق وملك البحار وملك الامطار وملك النبات ونحو ذلك وبالجملة فكما ثبت لكل من الابدان البشرية نفس مدبرة فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع بل لكل صنف روحا يدبره يسمى بالطباع التام لذلك النوع تحفظه من الآفات والمخافات وتظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية في الشخص وقد دلت الاخبار الصحاح على كثرتهم جدا كقوله عليه السلام اطت السماء وحق لها ان تئط مافيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد اوراكع (قال وعندنا ؟) ظاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر الامة ان الملائكة اجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكلات باشكال مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الافعال الشاقة شانها الطاعات ومسكنها السموات هم رسل الله تعالى الى انبيائه عليهم السلام وامناؤه على وحيه

ثم في الملائكة والجن والشياطين زعموا ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة لها تصرف في العنصريات والشيطان هو القوة المتخيلة في الانسان وبعضهم على ان النفوس البشرية بعد المفارقة ان كانت خيرة فالجن وان كانت شريرة فالشياطين متن

ثم يتشعب منه ارواح كثيرة تتعلق باجزائه واطرافه والمدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلية يدبر امره في جميع ما في جوفه والشعب لها بمنزلة القوى للنفس الانسانية وهكذا لكل قسم من العنصريات من الجبال والمفاوز والعمرانات وانواع النباتات والحيوانات وغير ذلك روح يدبر امره ويحفظه من الآفات يسمى بالطباع التام وفي لسان الشرع بالملك لذلك النوع متن

و الملائكة اجسام لطيفة تتشكل باشكال مختلفة شانهم الخير والطاعة و العلم والقدرة على الاعمال الشاقة الجن كذلك الا ان منهم المطيع والعاصي و الشياطين شانهم الشر والاغواء والغالب عليهم عنصر النار وعلى الاولين عنصر الهواء متن

يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام
لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة وتظهر منها افعال عجيبة منهم المؤمن والكافر والمطيع
والعاصي والشياطين اجسام نارية شانها القاء النفس في الفساد والغواية بتذكير اسباب المعاصي
واللذات وانساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشيطان
وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم قيل تركيب
الانواع الثلثة من امتزاج العناصر الاربعة الا ان الغالب على الشياطين عنصر النار
وعلى الآخرين عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من الاعتدال
بل على قدر صالح من غلبة احدها فان كانت الغلبة للارضية يكون الممتزج مائلا الى عنصر الارض
وان كانت للمائية فالى الماء او للهوائية فالى الهواء او للنارية فالى النار لا يبرح ولا يفارق الا بالاجبار
اويان يكون حيوانا فيفارق بالاختيار وليس لهذه الغلبة حد معين بل تختلف الى مراتب
بحسب انواع الممتزجات التي تسكن هذا العنصر ولكون الهواء والنار في غاية اللطافة والشفيف
كانت الملائكة والجن والشياطين بحيث يدخلون المنافذ والمضايق حتى اجواف الانسان
ولا يرون بحس البصر الا اذا اكتسوا من الممتزجات الاخر التي يغلب عليها الارضية والمائية
جلابيب وغواشي فيرون في ابدان كابدان الناس او غيره من الحيوانات والملائكة كثيرا ما تعاون
الانسان على اعمال يعجز هو عنها بقوته كالغلبة على الاعداء والطيران في الهواء والمشي
على الماء وتحفظه خصوصا المضطر عن كثير من الآفات واما الجن والشياطين فيخالطون
بعض الاناسي ويعاونونهم على السحر والطلسمات والنيرنجات وما يشاكل ذلك (قال ولا يمتنع
ان يكتسوا ٩) اشارة الى دفع اشكالات تورد على هذا المذهب وهي ان الملائكة والجن
والشياطين ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان تكون مرئية لكل سليم الحس
كسائر المركبات والاجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة لا نبصرها ولا نسمعها
والعقل جازم ببطلان ذلك على ما هو شان العلوم العادية وان كانت غاية اللطيف بحيث لا تجوز
رؤية الممتزج يلزم ان لا يروا اصلا وان تتمزق ابدانهم وتنحل تراكيبهم بادنى سبب واللازم باطل
بما تواتر من مشاهدة بعض الانبياء والاولياء اياهم ومكالمتهم ومن بقائهم زمانا طويلا مع هبوب
الرياح العاصفة والدخول في المنافذ الضيقة وايضا لو كانوا من المركبات المزاجية لكانت لهم
صور نوعية وامزجة مخصوصة تقتضي اشكالا مخصوصة كما في سائر الممتزجات فلا يتصور
التشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الجواب منع الملازمات اما على القول باستناد الممكنات
الى القادر المختار فظاهر لجواز ان تخلق رؤيتهم في بعض الابصار والاحوال دون البعض
وان يحفظ بالقدرة والارادة تركيبهم وتبديل اشكالهم واما على القول بالايجاب فلجواز ان يكون
فيهم من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية لبعض الابصار دون البعض وفي بعض الاحوال
دون البعض او يظهروا احيانا في اجسام كثيفة هي بمنزلة الغشاء والجلباب لهم فيبصروا
او ان تكون نفوسهم او امزجتهم او صورهم النوعية تقتضي حفظ تركيبهم عن الانحلال وتبدل
اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال او يكون فيهم من الفطنة والذكاء ما يعرفون به
جهات هبوب الرياح وسائر اسباب انحلال التركيب فيحترزون عنها ويأوون الى اماكن لا يلحقهم
ضرر واما الجواب بانه يجوز ان تكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلا يلائم ما يحكى
عنهم من النفوذ في المنافذ الضيقة والتظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة بالصغر والكبر
ونحو ذلك (قال خاتمة ٢) يشير الى ما ذهب اليه بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء
من ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة يسمى عالم المثل ليس في تجرد المجردات ولا في مخالطة

٩ احيانا جلابيب من اجسام كثيفة فيراهم الانسان او يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يقتضي الظهور لبعض الابصار وفي بعض الاحوال وان يكون في امزجتهم وصورهم النوعية ما يقتضي حفظ التركيب عن الانحلال والتشكل بالاشكال واما على القول بالقادر المختار فلا اشكال متن

٢ خاتمة من الناس من زعم ان بين عالمي الحس والعقل واسطة تسمى عالم المثال لا تحصى مدته فيه لكل موجود من المجردات والماديات حتى الالوان والاشكال والطعوم والروائح والاوضاع والحركات والسكنات وغير ذلك مثال قائم بذاته مستغن عن المادة والزمان والمكان ولهذا يسمى بالمثل المعلقة والاشباح المجردة وعليه بنوا امر المعاد الجسماني والمنامات وكثيرا من الادراكات وخوارق العادات والجن والشياطين والغيلان ونحو ذلك واحتجوا بان ما يشاهد من الصور في المرايا ونحوها ليس عدما صرفا ولا من عالم الحس وهو ظاهر ولا العقل بكونها ذوات مقادير ولا مرتسمة في آلة جسمانية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير وهذه شبهة واهية بنت عليها دعوى عالية فلم يلتفت اليه المحققون من المتكلمين والحكماء والفلاسفة متن

المدبات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم والروايح مثال قائم بذاته معلق لافي مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت المرآة والخيال اوزالت المقابلة والتخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة فلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلي وهذا ماقال الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي لاتتناهى عجايبه ولاتحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لايحصى ما فيهما من الخلايق ومن هذا العالم تكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل او النفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه تظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني فان البدن المثالي الذي تتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيلتذ ويتألم باللذات والآلام الجسمانية وايضا يكون من الصور المعلقة نورانية فيها نعيم السعداء وظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذا امر المنامات وكثير من الادراكات فان جميع مايرى في المنام او يتخيل في اليقظة بل يشاهد في الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التي لاتحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير من الغرايب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض الاولياء انه مع اقامته ببلدته كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض جدران البيت اوخرج من بيت مسدود الابواب والكوات وانه احضر بعض الاشخاص او الثمار اوغير ذلك من مسافة بعيدة في زمان قريب الى غير ذلك والقائلون بهذا العالم منهم من يدعي ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يحتج بان مايشاهد من تلك الصور الجزئية في المرايا ونحوها ليست عدما صرفا ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار ولا مرتسمة في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية كما سبق لم يلتفت اليه المحققون من الحكماء والمتكلمين (قال المقصد الخامس في الالهيات) اي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتنزيهاته وصفاته ومايجوز عليه ومالايجوز وافعاله واسمائه فلهذا جعل المقصد ستة فصول يشتمل الاول منها على تقرير الادلة على وجود الواجب وعلى تحقيق ان ذاته هل تخالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه لاشك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده وينقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم اذ لاشك في وجود حادث وكل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لايفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب وكلا الطريقين مبني على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور والتسلسل والمتكلمون لما لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات كان اثبات القديم اثباتا للواجب ولا يرد عليهم ماجوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية اما اولا فلما مر في مسئلة حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو في المعدات دون العلل الموجدة التي لابد من وجودها مع وجود المعلول وتوهم بعضهم انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لايتوقف على امتناع الترجح بلا مرجح ان يقال لابد ان يكون في الموجودات موجود لايفتقر الى الغير دفعا للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير

﴿ وفيه فصول الفصل الاول في الذات وفيه مباحث المبحث الاول في اثباته وفيه طريقان للمتكلمين والحكماء حاصلهما انه لابد للموجودات الممكنة من موجد واجب والمحدثة من محدث قديم لاستحالة الدور او التسلسل وقد يتوهم الاستغناء عن بطلان الترجح بلا مرجح فيقال لابد من موجود لايحتاج الى الغير دفعا للدور والتسلسل او عن بطلان الدور والتسلسل فيذكر وجوه الاول لو لم يكن في الموجودات واجب لزم وجود الممكن من ذاته وفساده بين الثاني مجموع الممكنات اعني المأخوذ بحيث لايخرج عنها واحد لابد لها لامكانها من مستقل بالفاعلية وهو لايجوز ان يكون نفسها ولا كل جزء منها وهو ظ ولا بعض الاجزاء لانه كونه علة لنفسه وعلله ولانه يفتقر الى بعض آخر فلا يستقل ولان كل جزء فرض فعلته اولى فتعين كونه خارجا وهو الواجب تعالى الثالث لابد لمجموع الممكنات من علة بها يجب وجوده ويمتنع عدمه ولاشيء من آحاد الجملة كذلك لان كل واحد منها محتاج الى آخر فلا وجوب بالنظر اليه الرابع مبدأ الحوادث بالاستقلال لو لم يكن واجبا او منتهيا اليه فان كان له علة من خارج بطل الاستقلال والا فان امتنع قبل وجود الحادث لزم الانقلاب وان امكن لزم الترجح بلا مرجح وفي استغناء هذه الوجوه عن ابطال التسلسل نظر

متن

لايقتضى الوجوب وامتناع العدم الاعلى تقدير بطلان الترجيح بلا مرجح والالجاز ان يكون المستغنى عن الغير يوجد تارة و يعدم اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولالغيره بل بمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لايفتقر الى ابطال الدور والتسلسل وذلك وجوه الاول لولم يكن فى الموجودات واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لولم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن آخر لا الى نهاية وهو معنى التسلسل وان اريد مجموع الممكنات من حيث هى فلابد من بيان ان علتها ليست نفسها ولاجزأ منها بل خارجا عنها وذلك احد ادلة ابطال التسلسل و بهذا يظهر ان الوجه الثانى مشتمل على ابطال التسلسل وتقريره ان مجموع الممكنات اعنى المأخوذ بحيث لايخرج عنه واحد منها ممكن بالطريق الاول وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اى مستجمع لجميع شرائط التاثير وفاعل مجموع الممكنات لايجوز ان يكون نفسها وهو ظاهر ولا كل جزء منها والالزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد مع لزوم كون الشئ علة لنفسه ولعلله لان المستقل بعلية المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذلو وقع شئ من الاجزاء بعلة اخرى بطل الاستقلال ولابعض الاجزاء منه اما اولا فلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله على مامر واما ثانيا فلانه معلول لجزء آخر لان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن يستند الى ممكن آخر فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا بفاعلية ذلك المجموع فعلته اولى بذلك لكونه اقدم واكثر تأثيرا واقل احتياجا فلا يتعين شئ من الاجزاء لذلك فتعين كون المستقل بفاعلية مجموع الممكنات خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة و انت خبير بان هذا اول الادلة المذكورة ابطلان التسلسل وقد سبق الكلام فيه تقريرا واعتراضا وجوابا فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده لان الممكن مالم يجب وجوده لم يوجد على مامر والعلة التى بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لايجوز ان يكون بعضا من جملتها لان كل بعض يفرض فله علة يفتقر هو اليها فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر الى مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وهذا بخلاف المجموع المفروض من الواجب والممكنات فان بعضا منه اعنى الواجب بحيث يتعين للعلية ويتحقق الوجوب بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود فى قوة امتناع العدم كان لهذا تقرير آخر وهو انه لابد لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنظر الى وجوده ولاشئ من اجزاء المجموع كذلك ولاخفاء فى رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسلسل وورود المنع ان مابعد المعلول المحض لاالى نهاية كذلك اى يجب به وجود المجموع ويمتنع عدمه الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث المقارنة له فى آن حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة او تقدمه عليها لولم تكن واجبا او مشتملا عليه لزم المحال لانها لوكانت ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج فلاتكون تامة لاحتياج الحادث الى تلك العلة الخارجة ايضا وقد فرضناها تامة هف واما ان لايكون لها علة من خارج وحينئذ اما ان يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المعين ترجحا بلا مرجح وفيه نظر اما اولا فلان الظرف ان تعلق بوجود العلة فلا نسلم على تقدير الامتناع لزوم الانقلاب وان تعلق بالامتناع والامكان فلانسلم على تقدير الامكان لزوم الترجيح بلا مرجح وقد سبق مثل ذلك فى دفع ما توهم من امتناع الحادث فى الازل ثم امكانه واما ثانيا فلان ماذكر مشترك الالزام لجريانه فى العلة التامة المشتملة على الواجب وكذا فى العلة التامة التى هى تكون نفس الواجب لكن بالنظر الى وجود الحادث (قال المبحث الثانى ٢) قد سبقت الدلالة على وجود الصانع

٢
لما كان الظاهر فى نظر الكل هو عالم الاجسام من الملكيات والعنصريات مفرداتها ومركباتها شاع فيما بينهم الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها اوحدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم وكثر فى كلام الله تعالى الارشاد الى ذلك لانه انفع للجمهور واوقع فى النفوس لما فى دقة الادلة الحكمية من فتح باب الشبهات ولم يعبأ باحتمال ان يكون ذلك الصانع غير الواجب تعالى اما لشهادة الحدس بانه لايكون الاغنيا مطلقا وهو المعنى بالواجب فيكون من الاقناعيات التى قلما يخلو استكثارها عن التأدى الى اليقين واما لانسياق الذهن الى انه لو كان مخلوقا فخالقه اولى بهذه الصفات فلا يذهب ذلك الى غير النهاية واما لان المقصود الرد على من لايقر بهذا العالم بوجود له الخلق والامر ومنه المبدأ واليه المنتهى وقد اشير الى اعتراف الكل به عند الاضطرار تنبيها على انه مع ثبوته بالبرهان والاقناع من المشهورات جريا على ماهو الائق بالمخاطبة

العالية

متن

بالبراهين و ههنا نشير الى وجوه اقناعية و الى كونه من المشهورات التى لم يخالف
فيها احد ممن يعتد به بدلا للمجهود فى اثبات ما هو معظم المطالب العالية
بيان ذلك انه لا يشك احد فى وجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر
والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفى اختلاف صفات لها واحوال وقد صح
الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها على وجود صانع قديم
قادر حكيم فيأتى اربعة طرق هى الشايعة فيما بين الجمهور واشير اليها فى اكثر من ثمنين موضعا
من كتاب الله تعالى كقوله تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك
التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها
وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات
لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم
مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم وكقوله تعالى الم نخلقكم
من ماء مهين و كقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم
الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب وحركاتها
واوضاعها والاحوال المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر ومراتب امتزاجاتها
والآثار العلوية والسفلية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه
مما يشهد به علم التشريح وروحه مما ذكر فى علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد
والحادث الى المحدث ضرورى يشهد به الفطرة وان فاعل العجايب والغرايب على الوجه
الاوفق الاصلح لايكون الا قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لايجوز ان يكون ذلك
الصانع جوهرا روحانيا من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب من وجوه
الاول انه يعلم بالحدس والتخمين ان الصانع لمثل هذا لايكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شئ
ولا يفتقر هو الى شئ بل يكون وجوده لذاته فيكون الدليل من الاقناعيات والاستكثار منها كثيرا ما
يقوى الظن بحيث يفضى الى اليقين الثانى ان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا الصانع
ان كان هو الواجب الخالق فذاك وان كان مخلوقا فخالقه اولى بان يكون قادرا حكيما ولايذهب
ذلك الى غير النهاية لظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى
وتقدس ولهذا صرح فى كثير من المواضع بان تلك الآيات انما هى لقوم يعقلون الثالث
ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجود صانع يكون منه المبدأ
واليه المنتهى وله الامر والنهى وكونه ملجاء الكل عند انقطاع الرجاء عن المخلوقات مذكور
فى بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالى فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين وكقوله تعالى
ام من يجيب المضطر اذا دعاه وكقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن
الله الى غير ذلك تنبيها على انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية مشهور يعترف به
الجمهور من المعترفين بالنبوة وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب التهدى اليه بواجب الاستدلالات
الخفية على ما نقل عن الاعرابى انه قال البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج الا تدل على اللطيف الخبير وخالفت الملاحدة فى وجود الصانع لا بمعنى انه
لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا بمعدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات
من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشئ منها
فلا يقال له موجود ولا واحد ولا واجب مبالغة فى التنزيه ولا خفاء فى انه هذيان بين البطلان (قال المبحث
الثالث ٦) الحق ان الواجب تعالى يخالف الممكنات فى الذات والحقيقة اذ لو تماثلا وامتاز كل

٦ ذات الواجب تخالف ذوات الممكنات والالكان امتيازه بخصوصيته وحينئذ فالوجوب اما للذات فيلزم وجوب الممكنات او مع الخصوصية فيلزم امكان الواجب لتركبه وقيل بل تماثلها وتمتاز بالوجوب والحيوة وكمال العلم والقدرة او بالالهية الموجبة للاربعة بمثل ما مر من ادلة اشتراك الوجود ورد بانها انما تفيد اتحاد مفهوم الذات الصادق على الذوات لا تماثل الذوات لان وقوعه عليها وقوع لازم لا ذاتى كما مر فى الوجود

متن

من الاخر بخصوصية فان الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي نعم يشارك ذاته ذات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعني مايقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل صدق العارض على المعروض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير مقوم فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود من صحة القسمة الى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية ومن اتحاد المقابل لا تفيد الا الاشتراك في مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات وتشاركهما في الحقيقة فما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر الذوات وانما تمتاز باحوال اربعة هي الوجود الواجبي الذي قد يعبر عنه بالوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة الكاملة او بحالة خامسة تسمى بالالهية هي الموجبة لهذه الاربع تمسكا بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قيل فكيف لم يلزم المتكلمين القايلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركب الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب والمقتضي للوجود هو الماهية المخالفة لسائر الماهيات والوجود زايد عليها (قال المبحث الرابع ٣) قد يجعل من مطالب هذا الباب ان الصانع ازلي ابدي ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ازلا وابدا وبعض المتكلمين لما اقتصروا في البيان على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقروا الى اثبات كونه ازليا ابديا فبينوا الاول بانه لو كان حادثا لكان له محدث ويتسلسل وبما استقيم الدلالة على ان المؤثر في وجود العالم هو الله تعالى من غير واسطة والثاني بان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا او منتهيا اليه بطريق الايجاب لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك (قال الفصل الثاني في التنزيهات ٨) اى سلب ما لايليق بالواجب عنه وفيه مباحث الاول في نفي الكثرة عنه بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين او اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود واجبين او اكثر واستدل على نفي التركيب بان كل مركب يحتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لايكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب وسنبطله اولا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان وبانه اما ان يحتاج احد الجزئين الى الاخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب اولا فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجنب الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه الاول لو كان الواجب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون التمايز وما به التميز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال لايقال هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوما وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك في العارض مع الامتياز بخصوصية لايوجب التركب لانا نقول وجوب الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لها كان ممكنا معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة قطعا فان قيل لم لايجوز ان تكون الخصوصية من العوارض قلنا لانها تكون معللة بالماهية او بما يقوم بها من الصفات وهو ينافي التعدد المفروض اذ الواجب حينئذ لايكون بدون تلك الخصوصية او بامر منفصل فيلزم الاحتياج المنافي لوجوب الوجود وهذا يصلح ان يجعل دليلا مستقلا

---

٣ لما كان الواجب ما يمتنع عدمه لم يحتج بعد اثباته الى اثبات كونه ازليا ابديا والمتكلمون لما اقتصروا في بيانهم على اثبات صانع العالم افتقروا الى اثبات ذلك فالازلية لبطلان التسلسل ولما سيجيء من ان الكل بقدرة القديم والابدية لما مر من استلزام القدم امتناع العدم   متن

٨ وفيه مباحث المبحث الاول في التوحيد الواجب لاكثرة فيه اجزاء لان المركب ممكن ولا افراد لوجوه الاول لو وجد واجبان والوجوب نفس الماهية والالكان ممكنا معللا امابها فيتقدم على نفسه ضرورة تقدم العلة بالوجوب واما بغيرها فلايكون ذاتيا لكان تمايزهما بتعين وهو ثبوتي فيتركب الواجب الثاني لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز اما نفس الماهية الواجبة او بها او بلازمها فلا تعدد او بمنفصل فلا وجوب الثالث لو تعدد فالوجوب والتعين ان جاز انفكاكهما لزم الوجوب بلا تعين وهو محال او التعين بلا وجوب وهو امكان وان لم يجز كان الوجوب بالتعين فيدور او بالعكس او كلاهما بالذات فلا تعدد او بمنفصل فلا وجوب   متن

بان يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها
او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب
في تعينه الى امر منفصل فالهذا جعل في المتن دليلا ثانيا الثالث لو كان الواجب اكثر من واحد
لكان لكل منهما تعين وهوية ضرورة وحينئذ اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا
فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين
او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا
حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب
على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب مع محال آخر وهو كون الوجوب
الذاتي بالغير ان جعل التعين زائدا وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض
وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين
والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين
بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر (قال الرابع) شروع في طرق المتكلمين فيها انها
لو وجدا آلهان ويتصفان لامحالة بصفات الالوهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك
فاذا قصدا الى ايجاد مقدور معين كحركة جسم معين في زمان معين فوقوعه اما ان يكون بهما
فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما بايجاده وقد سبق في بحث العلة
امتناع ذلك واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله
وللمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان
لا يقال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال او يقع بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال
لانا نقول الاول باطل للزوم عجزهما ولان المانع عن وقوعه باحدهما ليس الا وقوعه بالآخر فيلزم
من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثاني لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والارادة
الوجه الخامس انه لو وجد آلهان بصفات الالوهية فاذا اراد احدهما امرا كحركة جسم مثلا
فاما ان يتمكن الاخر من ارادة ضده اولا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته
بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزامه اجتماع الضدين او لا يقع مراد واحد
منهما وهو محال لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين بكمال القدرة على ما هو المفروض
ولاستلزامه ارتفاع الضدين المفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه في زمان
معين او يقع مراد احدهما دون الآخر وهو محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وعجز من فرض
قادرا حيث لم يقع مراده واما الثاني فلانه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن
في نفسه اعني ارادة الضد والمقدمات كلها بينة سوى هذه فانها ربما تمنع ويقال لا نسلم ان مخالفة
احدهما الاخر وارادة ضد ما اراده ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك ان الممكن
في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط ككون الجسم في هذا الحيز حال الكون في حيز آخر
والجواب ان الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم من تحيز
الجسم هو الاجتماع اعني كونه في آن واحد في حيزين فكذا ههنا يمتنع اجتماع الارادتين
وهو لا ينافي امكان كل منهما فتعين ان لزوم المحال انما هو من وجود الالهين فان قيل كل منهما
عالم بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علم المصلحة في احد الضدين امتنع ارادة الاخر قلنا لو سلم
كون الارادة تابعة للمصلحة نفرض الكلام فيما اذا استوت في الضدين وجوه المصالح فان قيل
ما ذكرتم لازم في الواحد اذا اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود
فيلزم ان لا يصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كمالا للقدرة بخلاف

لو وجد آلهان فوقوع المقدور الذي
قصداه اما ان يكون بهما فيتفق
الاستقلال او بكل منهما فيلزم
مقدور بين قادرين او باحدهما فيلزم
الترجيح بلا مرجح لان نسبة المقدورات
اليهما على السواء لان القادرية
بالذات والمقدورية بالامكان الخامس
اذا اراد احدهما امرا فان لم يتمكن
الاخر من ارادة ضده فعاجز اذ لا مانع
سوى تعلق قدرة الاول وان تمكن
لزم من فرض وقوعهما اما وقوع
الضدين وهو محال او لا وقوعهما
وهو عجزهما مع الاستحالة في مثل
حركة جسم وسكونه او وقوع
احدهما فقط وهو ترجيح بلا مرجح
مع عجز من لم يقع مراده السادس
ان اتفقا على كل مقدور لزم التوارد
والا فالتمانع السابع ما به التمايز ان كان
من لوازم الالوهية فبطل والا فيمكن
ارتفاعه فترتفع الاثنينية الثامن
لا دليل على الثاني فيجب نفيه والالزم
جهالات التاسع لو تعدد لم يتناه
اذ لا اولوية لعدد والعمدة الادلة السمعية
من الاجماع والنصوص القطعية
وفي بعض ما سبق ضعف لا يخفى

متن

عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز بتعجيز الغير اياه وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخران فلما مر وان اريد بالفساد والخروج عما هما عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل عن صنع الاخر بحكم اللزوم العادى فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذى باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذى به بقاء الانواع وترتب الاثار الوجه السادس لو وجد الهان فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم التوارد وان اختلفا لزم مفاسد التمانع اعنى عجزهما او عجز احدهما مع الترجح بلا مرجح الوجه السابع لو تعدد الاله فما به التمايز لا يجوز ان يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها فترتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال الوجه الثامن ان الواحد كاف ولا دليل على الثانى فيجب نفيه والا لزم جهالات لا تحصى مثل كون كل موجود نبصره اليوم غير الذى كان بالامس ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى فى الازل ولا دليل حينئذ اجيب بان المراد ان ما لا دليل لنا عليه يجب علينا نفيه ولنا دليل على وجوده فى الازل وقد يجاب بان المراد ان ما لا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزال وان لم يكن فى الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما ازلى وهو باطل لانه لا يلزم افتقاره الى المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين واما حادث وهو لا يستدعى مؤثرا ثانيا ولا يخفى ضعفه بل ضعف هذا المأخذ الوجه التاسع انه لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد لم ينحصر فى عدد واللازم باطل لما سبق من الادلة على تناهى كل ما دخل تحت الوجود وقد سبق ضعفه الوجه العاشر ان بعثة الانبياء عليهم السلام وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفى الشريك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان التعدد يستلزم الامكان لما عرف من ادلة التوحيد وما لم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن الممكنات لم يتأت اثبات البعثة والرسالة ليس بشئ لان غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشئ والعلم بثبوته (قال خاتمة ٣) حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام فى ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ونعنى القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود فنحن انما نقول بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك لا نجعل الصفة غير الذات والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد لافعالهم دون غيرها من الاعراض والاجسام نعم تفويضهم تدبير شطر من حوادث العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف مشيئة الله تعالى وان كان باقداره وتمكينه خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول وايجادها للنفوس وبعض الاجسام وتفويض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته لا غير والمعتزلة انما يغلون فى نفى تعدد القديم واهل السنة فى نفى تعدد الخالق والكل متفقون على نفى تعدد الواجب والمستحق للعبادة والموجد للجسم واما المشركون فمنهم الثنوية القائلون بان للعالم الهين نورا هو مبدأ الخيرات وظلمة هو مبدأ الشرور ومنهم المجوس القائلون بان مبدأ الخيرات هو يزدان ومبدأ الشرور هو اهرمن واختلفوا فى ان اهرمن ايضا قديم او حادث من يزدان وشبهتهم

٣(خاتمة) لم يخل بالتوحيد القول بقدم الصفات وايجاد الحيوان لافعاله وان قبح لفظ الخلق واقبح منه تفويض امر الشرور والقبائح الى الشيطان واما القول بقدم العقول وايجادها للنفوس والاجسام وقدم الافلاك وتدبيرها لعالم العناصر فخطب هائل والمشركون وفاقا هم الثنوية القائلون بمبدأين نور وظلمة والمجوس القائلون بتفويض الشرور حتى الاجسام الخبيثة الى اهرمن وان جعل متولدا من يزدان وعبدة الاصنام لتأويلات توهموها والقائلون بالولد سبحان الله عما يشركون

متن

انه لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع اللزوم ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان اريد خالق الخير وخالق الشر في الجملة غاية الامر انه لا يصلح اطلاق الشرير لظهوره فيمن غلب شره وعورض بان الخير ان لم يقدر على دفع الشرير اوالشرور فعاجز وان قدر ولم يفعل فشرير وان جعل ابقاؤها خيرا لما فيه من الحكم والمصالح الخفية كما يزعم المعتزلة في خلق ابليس وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء فلعل نفس خلق الشرور والقبائح ايضا كذلك فلا يكون شرا وسفها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب فيمكن انهم اعتقدوا كونهما مؤثرة في عالم العناصر مدبرة لامور قديمة بالزمان شفعاء العباد عند الله تعالى مقربة اياهم اليه تعالى واما الاصنام فلاخفاء ان العاقل لايعتقد فيها شيئا من ذلك قال الامام رحمه الله فلهم في ذلك تأويلات باطلة الاول انها صور ارواح تدبر امرهم وتعتني باصلاح حالهم على ماسبق الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبير هذا العالم فزينوا كلا منها بما يناسب ذلك الكوكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطلسمات القوية الآثار لا توجد الا احيانا من ازمنة متطاولة جدا فعملوا في ذلك الوقت طلسما لمطلوب خاص يعظمونه ويرجعون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن مايكون من الصورة وكذا الملائكة فاتخذوا صورا بالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدوها لذلك الخامس انه لما مات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالا على صورته وعظموه تشفعا الى الله تعالى وتوسلا ومنهم اليهود القائلون بان عزيرا ابن الله لما احياه الله تعالى بعد موته وكان يقرأ التوربة عن ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله حيث ولد بلا اب وورد في الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن والجواب انه ان صح النقل من غير تحريف فمعنى الابوة الربوبية وكونه المبدأ والمرجع ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق عز وجل بالكلية كابن السبيل اوقصد التشريف والكرامة ولهذا نقل في الانجيل مثل ذلك في حق الامة ايضا حيث قال انى صاعد الى ابي وابيكم والهي والهكم وبالجملة فنفي الشركة في الالوهية ثابت عقلا وشرعا وفي استحقاق العبادة شرعا وما امروا الا ليعبدوا الله الها واحدا لااله الا هو سبحانه عما يشركون (قال المبحث الثاني) الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل ووجودية هي الهيولى والصورة اوالجواهر الفردة ومقدارية هي الابعاض وكل مركب محتاج الى جزئه ولاشئ من المحتاج بواجب وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل يقومه اذ لامعنى له سوى ذلك ولاجوهر لان معنى الجوهر ممكن يستغنى عن المحل اوماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك على ماسبق وليس في مكان وجهة لان المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي اوللفراغ الذي يشغله الجسم والجهة اسم لمنتهى مأخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان الا للجسم والجسماني والواجب ليس كذلك وللمتكلمين خصوصا القدماء منهم في هذه التنزيهات مسلك آخر ففي نفي الجوهرية والعرضية ان الجوهر اسم لما يتركب منه الشئ والعرض لما يستحيل بقاؤه وان كان يصح في الشاهد ان كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض قائم بالغير وكل قائم بالغير عرض الا ان اطلاق الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ماذكرنا بدلالة اللغة يقال فلان يجري على جوهره الشريف اي اصله وهذا الثوب جوهري اي محكم الاصل جيد الصنعة وهذا الامر عارض اي يزول وعرض لفلان امر اي معنى لاقرار له ولايدوم ومنه العارض للسحاب ومن ههنا لا يجعلون الصفات القديمة القائمة بذات الله تعالى اعراضا وفي نفي الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث لماسبق الثاني ان كل جسم متحيز بالضرورة

لا المبحث الثاني انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في مكان وجهة فالحكماء لان الجسم محتاج الى جزئه والعرض الى محله والجوهر وجوده زائد على ماهيته والمكان والجهة من خواص الجسم والمتكلمون لان الجوهر ينبئ لغة عما هو اصل الشئ والعرض عما يمتنع بقاؤه وان دار مع القائم بنفسه والقائم بغيره والجسم حادث لما سبق ومتحيز بالضرورة ومتصف ببعض الامتداد والاشكال لمخصص فيحتاج ولو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحادث اعني الحيز ولزم امكان الواجب ووجوب الامكان لان المتحيز محتاج الى الحيز دون العكس ولكان اما في كل حيز فيخالط مالاينبغي مع لزوم التداخل واما في البعض بمخصص فيحتاج اولا فيلزم الترجيح بلامرجح

متن

والواجب ليس كذلك لما سيأتى الثالث ان الواجب لوكان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف بشئ فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب فى صفاته ان كان ذلك لمخصص ويلزم الترجح بلا مرجح ان كان لا لمخصص الرابع انه لوكان جسما لكان متناهيا لما مر فى تناهى الابعاد فيكون مشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية بالجسم وحينئذ اما ان يكون على جميع الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج اولا لمخصص فيلزم الترجح بلا مرجح لا يقال هذا وارد فى اتصاف الواجب بصفاته دون اضدادها لانا نقول صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته واضدادها صفات نقص يتنزه عنها لذاته بخلاف الاضداد المتواردة على الاجسام فانها قد تكون متساوية الاقدام وفى نفى الحيز والجهة وجوه الاول انه لوكان الواجب متحيزا لزم قدم الحيز ضرورة امتناع التحيز بدون والللازم باطل لما مر من حدوث ماسوى الواجب وصفاته الثانى انه لوكان فى مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنى عنه لامكان الخلاء والمستغنى عن الواجب يكون مستغنى عما سواه بالطريق الاولى فيكون واجبا والمفروض ان الواجب هو المتمكن لا المكان ومبنى الوجهين على ان الحيز موجود لا متوهم الثالث لو كان الواجب فى حيز وجهة فاما ان يكون فى جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب بما لا ينبغى كالقاذورات واما ان يكون فى البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم الاحتياج والا لزم الترجح بلا مرجح (قال واما المخالفون ٤) اجراء الجسم مجرى الموجود مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شايع فيما بين الحكماء فمن ههنا يقع فى كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب وفى كلام ابن كرام ان الله تعالى احدى الذات احدى الجوهر ومع هذا فلا ينبغى ان يجترأ على ذلك ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود اما سمعا فلعدم اذن الشارع واما عقلا فلا يهامه لما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعنى المشهور ولما عليه النصارى من انه جوهر واحد ثلثة اقانيم على ما سيجئ واما القائلون بحقيقة الجسمية والحيز والجهة فقد بنوا مذهبهم على قضايا وهمية كاذبة تستلزمها وعلى ظواهر آيات واحاديث تشعر بها اما الاول فكقولهم كل موجود فهو اما جسم او حال فى جسم والواجب يمتنع ان يكون حالا فى الجسم لامتناع احتياجه فتعين كونه جسما وكقولهم كل موجود اما متحيز او حال فى المتحيز ويتعين كونه متحيزا لما مر وكقولهم الواجب اما متصل بالعالم واما منفصل عنه وايا ما كان يكون فى جهة منه وكقولهم الواجب اما داخل فى العالم فيكون متحيزا او خارج عنه فيكون فى جهة منه ويدعون فى صحة هذه المنفصلات وتمام انحصارها الضرورة والجواب المنع كيف وليس تركيبها عن الشئ ونقيضه او المساوى لنقيضه واطبق اكثر العقلاء على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم او جسمانى او ليس بجسم ولا جسمانى وكذا باقى التقسيمات المذكورة والجزم بالانحصار فى القسمين انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبنية على العناد والمكابرة او على ان الوهميات كثيرا ما تشتبه بالاوليات واما الثانى فكقوله تعالى وجاء ربك (فهل ينظرون الا ان يأتيهم الله (الرحمن على العرش استوى (اليه يصعد الكلم الطيب (ويبقى وجه ربك (يد الله فوق ايديهم (ولتصنع على عينى (خلقت بيدى (والسموات مطويات بيمينه (يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله الى غير ذلك وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء

٤ فمنهم من اطلق الجسم بمعنى الموجود والجوهر بمعنى القائم بنفسه والحق المنع شرعا واحتياطا ومنهم المجسمة القائلون بانه جسم على صورة شاب امرد او شيخ اشمط او سبيكة بيضاء يتلألأ والمشبهة القائلون بانه فى جهة العلو وفوق العرش مماسا له او محاذيا ببعد متناه او غير متناه متمسكين بان كل موجود جسم او جسمانى او متحيز او حال فيه ومتصل بالعالم او منفصل وداخل العالم او خارجه وبظواهر النصوص المشعرة بالجهة والجسمية والجواب ظاهر

متن

اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكقوله عليه السلام ان الله تعالى ينزل الى سماء الدنيا الحديث (ان الله خلق آدم على صورته (ان الجبار يضع قدمه فى النار (انه يضحك الى اوليائه حتى تبدو نواجذه (ان الصدقة تقع فى كف الرحمن الى غير ذلك والجواب انها ظنيات سمعية فى معارضة قطعيات عقلية فيقطع بانها ليست على ظواهرها ويفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الا الله فى قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله او نأول تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية على ما ذكر فى كتب التفاسير وشروح الاحاديث سلوكا للطريق الاحكم الموافق للعطف فى الا الله والراسخون فى العلم فان قيل اذا كان الدين الحق نفى الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية مشعرة فى مواضع لاتحصى بثبوت ذلك من غير ان يقع فى موضع منها تصريح بنفى ذلك وتحقيق كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقيقة المعاد وحشر الاجساد فى عدة مواضع واكدت غاية التأكيد مع ان هذا ايضا حقيق بغاية التأكيد والتحقيق لما تقرر فى فطرة العقلاء مع اختلاف الاديان والآراء من التوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدى الى السماء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفى ما ليس فى الجهة كان الانسب فى خطاباتهم والاقرب الى صلاحهم والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا فى التشبيه وكون الصانع فى اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه فى السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ منها تتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار (قال تنبيه لما ثبت ٤) لما ثبت ان الواجب ليس بجسم ظهر انه لا يتصف بشئ من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة او الباطنة مثل الصورة واللون والطعم والرائحة واللذة والالم والفرح والغم والغضب ونحو ذلك اذ لا يعقل منها الا ما يخص الاجسام وان كان البعض منها مختصا بذوات الانفس ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهى على الله تعالى محال واثبت الحكماء اللذة العقلية لان كماله امور ملائمة وهو مدرك لها فيبتهج بها واعترض بانه ان اريد ان الحالة التى نسميها اللذة هى نفس ادراك الملايم فغير معلوم فان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملائم فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانهما مختلفان قطعا واعلم ان بعض القدماء بالغوا فى التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشئ بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى زعما منهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان المماثلة انما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء ولا تساوى بين شيئيته وشيئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات واشنع من ذلك امتناع الملاحدة عن اطلاق اسم الموجود عليه واما الامتناع عن اطلاق اسم الماهية فمذهب كثير من المتكلمين لان معناها المجانسة يقال ما هذا الشئ اى من اى جنس هو وقالوا وما روى ان ابا حنيفة رضى الله تعالى عنه كان يقول ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ليس بصحيح اذ لم يوجد فى كتبه ولم ينقل عن اصحابه العارفين بمذهبه ولو ثبت فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل او خبر او ان له اسما لا يعلمه غيره فان لفظة ما قد تقع سؤالا عن الاسم قال الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى ان سألنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخالق المخلوقات ووضع كل شئ موضعه وان اردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس (قال المبحث الثالث ٦) الواجب لا يتحد بغيره ولا يحل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة واما الحلول فلوجوه الاول ان الحال فى الشئ يفتقر اليه فى الجملة سواء كان حلول جسم فى مكان

﴿ ٤ ﴾ تنبيه فلا يتصف بشئ من الكميات والكيفيات من الطول والعرض والصورة واللون والطعم والرائحة والفرح والغم والغضب واللذة والالم وقول الحكماء باللذة العقلية لما انه يدرك كمالاته فيبتهج بها انما يتم لو ثبت ان ادراك الملايم فى الغايب لذة او ملزوم لها كما فى الشاهد متن

﴿ ٦ ﴾ فى انه لا يتحد بغيره لما سبق ولامتناع كون الواحد واجبا ممكنا ولا يحل فيه لان الحال فى الشئ محتاج اليه ولانه ان احتاج الى المحل لزم امكانه والا امتنع حلوله وقد يستدل بان الحلول اما صفة كمال فيلزم الاستكمال بالغير والا فيجب نفيه وبان ما اتفق العقلاء عليه من الحلول هو التبعية فى التحيز وبانه لو جاز حلوله فى الاجسام لما وقع القطع بعدم حلوله فى اصغرها متن

اوعرض في جوهر اوصورة في مادة كما هو رأى الحكماء اوصفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم في المكان الثاني انه لو حل في محل فاما مع وجوب ذلك وحينئذ يفتقر الى المحل و يلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب اولى بان يكون واجبا واما مع جوازه وحينئذ يكون غنيا عن المحل والحال يجب افتقاره الى المحل فيلزم انقلاب الغنى عن الشئ محتاجا اليه هكذا قرره الامام رحمه الله ثم اعترض بانه على التقدير الاول لا يلزم الافتقار لجواز ان توجب ذاته ذلك المحل والمحل الحلول اوتوجب ذاته المحل والحلول جميعا ووجوب اللوازم والآثار عند المؤثر لا يوجب احتياجه اليها وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب لانا لا نسلم ان الحال في الشئ يكون محتاجا اليه كالجسم المعين يحل في الحيز المعين مع عدم احتياجه في ذاته اليه وقد يقرر بانه ان كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال في الشئ محتاج اليه ولا شئ من الغنى بالذات كذلك والا اى وان لم يكن مستغنيا بالذات لزم امكانه وقدم المحل وهو ظاهر واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات ليلزم امكانه وقدم المحل لجواز ان يكون كل من الغنى والاحتياج عارضا بحسب امر خارج واجيب بان مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسيط الاحتياج بالذات وقد يقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والا امتنع حلوله ورد بان عدم الاحتياج الذاتي لا ينافي عروض الاحتياج فلا ينافي الحلول الثالث ان الحلول في الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وفاقا الرابع انه لو حل في شئ لزم تحيزه لان المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر واما صفات البارى عز وجل فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت الخامس انه لو حل في جسم على ما يزعم الخصم فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام او في جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف السادس لو حل في جسم والاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما بين لجاز حلوله في احقر الاجسام وارذلها فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع (قال والقول بالحلول ٧) يعني كما قامت الدلالة على امتناع الحلول و الاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل اولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات التي تذهب اليها اوهام المخالفين في هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب اوصفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى و منهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب والابن و روح القدس على ما يقولون آتانا ايشا روحا قدسا و يعنون بالجوهر القائم بنفسه و بالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة اوميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية و بطريق الاشراق كاشراق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تدخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فتحله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة

٧ او الاتحاد محكى عن النصارى في حق عيسى عليه السلام وعن بعض الغلاة في حق ائمتهم وعن بعض المتصوفة في حق كملائهم واما ما يدعى بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء في التوحيد اوانه لا كثرة في الوجود اصلا فبحث آخر متن

الشيعة القائلون بانه لايمتنع ظهور الروحانى بالجسمانى كجبرائيل فى صورة دحية الكلبى وكبعض الجن اوالشياطين فى صورة الاناسى ولايبعد ان يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك على رضى الله عنه واولاده المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم فى الكمالات العلمية والعملية فلهذا كان يصدر عنهم فى العلوم والاعمال ماهو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن فى السلوك وخاض معظم لجة الوصول فربما يحل الله فيه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالنار فى الجمر بحيث لاتمايز اويتحد به بحيث لااثنينية ولاتغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهى ويظهر من الغرايب والعجايب مالايتصور من البشر وفساد الرأيين غنى عن البيان وههنا مذهبان آخران يوهمان بالحلول اوالاتحاد وليسا منه فى شئ الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفى الله يستغرق فى بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته فى ذاته تعالى وصفاته فى صفاته ويغيب عن كل ماسواه ولايرى فى الوجود الا الله تعالى وهذا الذى يسمونه الفناء فى التوحيد واليه يشير الحديث الالهى ان العبد لايزال يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى به يسمع وبصره الذى به يبصر وحينئذ ربما تصدر عنه عبارات تشعر بالحلول اوالاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التمنى نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق والثانى ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لاكثرة فيه اصلا وانما الكثرة فى الاضافات والتعينات التى هى بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل فى الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لابطريق المخالطة ويتكثر فى النواظر لابطريق الانقسام فلاحلول ههنا ولااتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم فى ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا فى بحث الوجود الى بطلانه لكن من يضلل الله فماله من هاد (قال المبحث الرابع ٢) الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اى الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد مالم تكن ككونه غير رازق لزيد الميت رازقا لعمرو والمولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز وكذا بالاحوال المتحققة بعد مالم تكن كالعالميات المتجددة بتجدد المعلومات عند ابى الحسين البصرى على ماسيجئ تحقيق ذلك وبهذا يندفع ماذكره الامام الرازى من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرأون عنه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب غير قادر على خلقه بعد ماكان وفاعلا له عالما بانه موجود مبصرا لصورته سامعا لصوته آمرا له بالصلوة بعد مالم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية للمراد وجوده اوعدمه والسامعية والمبصرية لمايحدث من الاصوات والالوان وكذا بتجدد العالميات بتجدد المعلومات عند ابى الحسين البصرى واما الفلاسفة فلقولهم بان لله تعالى اضافة الى ماحدث ثم فنى بالقبلية ثم المعية ثم البعدية وهم لايقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ما هو المتنازع وهذه الشبهة هى العمدة فى تمسك المجوزين فلاتكون واردة فى محل النزاع وقد يتمسك بان المصحح لقيام الصفة بالواجب اماكونها صفة فيعم القديم والحادث واما مع قيد القدم اعنى كونه غير مسبوق بالعدم وهو عدمى لايصلح جزأ للمؤثر وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون المصحح ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة على ان يكونا امرين متخالفين متشاركين فى مفهوم الوصفية ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا اوالحدوث مانعا احتج المانعون بوجوه الاول انه لوجاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات

ثم فى امتناع اتصافه بالحادث بمعنى الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما الاتصاف بماله تعلقات حادثة اويتجدد من السلوب والاضافات والاحوال فليس من المتنازع فلايصلح تمسكاتهم والاستدلال بان المصحح للاتصاف هو مطلق الصفة اذلاعبرة بالقدم لكونه عدميا فاسد لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة او يكون القدم شرطا اوالحدوث مانعا وللمانعين وجوه الاول الاجماع على ان مايصح عليه ان كان صفة كمال لم يخل عنه والالم يتصف به الثانى ان الاتصاف بالحادث تغير وهو عليه محال الثالث انه لوجاز لجاز فى الازل لاستحالة الانقلاب وهو يستلزم جواز وجود الحادث فى الازل لامتناع الاتصاف بالشئ بدونه الرابع انه لوجاز لزم عدم خلوه عن الحادث لاتصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله وبقابليته الحادث لما مر واستضعف الاول بانه يجوز ان تكون الحوادث كمالات متلاحقة مشروطا ابتداء الكل بانقضاء الاخر وفيه نظر والثانى بان التغير بمعنى تبدل فى الصفات من غير تأثر عن الغير نفس المتنازع والثالث بان اللازم ازلية الجواز والمحال جواز الازلية والرابع بمنع مقدمات الملازمة متن

الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن
من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون
صفة كمال و اعترض بانا لانسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو
متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب
افراده من غير بداية ونهاية و يكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء
في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال آخر بل لاستمرار كمالات غير
متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند مدفوع بانه اذا كان
كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن فرد و بان الواجب على ما ذكرتم
لا يخلو عن الحادث فيكون حادثا ضرورة و بانه في الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع
الحادث في الازل فيكون ناقصا الثاني وهو العمدة عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير
وهو على الله تعالى محال واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى
نفس المتنازع وان اريد تغير في الواجبية اوتأثير وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز
ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية
متلاحقة الافراد مشروطا ابتداء كل بانتهاء الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث
انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث و هو باطل ضرورة ان الحادث
ماله اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع
لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشئ في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشئ
في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز
الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث
لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء
في ان المحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يمكن
في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف
قابليته لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في الازل ومبنى
الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل الرابع
انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم
ولمساعدة الخصم على ذلك اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه
وعن ضده وضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث ولا شئ من القديم كذلك لما تقرر
ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه و عن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية
القابلية تستلزم جواز ازلية القبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف
اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف
لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان اوعدميا حتى ان عدم كل شئ ضد له
و يستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات
الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا
باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود اومسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود
لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان
الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال
وقد عرف الفرق (قال الفصل الثالث في الصفات الوجودية ٣) لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف

٣ وفيه مباحث المبحث الاول صفاته
زائدة على الذات فهو عالم له علم قادر له
قدرة حي له حيوة الى غير ذلك خلافا
للفلاسفة والمعتزلة ٭

الواجب بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا ليس فى جهة وحيز لايقتضى ثبوت صفات له وكذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلى والعظيم والاول والآخر والقابض والباسط والخافض والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف فى الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق له صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحى له حيوة وكذا فى السميع والبصير والمتكلم وغير ذلك مع اختلاف فى البعض وفى كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا فى الصفات بعضها مع بعض وهذا الفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته وآثروا ان يقال هى قائمة بذاته اوموجودة بذاته ولا يقال هى فيه اومعه اومجاورة له اوحالة فيه لايهام التغاير واطبقوا على انها لاتوصف بكونها اعراضا وخالف فى القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجرى مجراهم من اهل البدع والاهواء وسموا القائلين بها بالصفاتية ثم اختلفت عباراتهم فقيل هو حى عالم قادر لنفسه وقيل بنفسه وقيل لكونه على حالة هى اخص صفاته وقيل لالنفسه ولالعلل وكلام الامام الرازى فى تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال قال فى المطالب العالية اهم المهمات فى هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وانهما لك تعلقا بالمعلوم من غير ان يبين ان المتعلق هو العلم اوالعالمية فيكون هناك امور اربعة اوكلاهما فيكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلانثبت الا امرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية وندعى انها امر زائد على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالما يمكنه نفى هذه النسبة اذلامعنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل هذا وقد عرفت انه لايجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال فى نهاية العقول لوكان كونه عالما وقادرا مجرد امر اضافى لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لايوجد الا بايجاد الله المتوقف على كونه عالما قادرا (قال لنا وجوه) الاول طريقة القدماء وهو اعتبار الغائب بالشاهد وتقريره على ماذكره امام الحرمين انه لابد فى ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح فى الغائب الحكم بكونه جسما محدودا بناء على انا لانشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت فى الشاهد كون الحكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم اومشروطا بشرط كالعالمية بالحيوة اوتقررت حقيقة فى محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم اودل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك فى الغائب وقد ثبت فى الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك فى الغائب وكذا الكلام فى القدرة والحياة وغيرهما وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه وبكون هذه الاحكام فى الشاهد معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلايتوجه منع الامرين نعم يتوجه ماقيل ان هذه الاحكام انما تعلل فى الشاهد لجوازها فلاتعلل فى الغائب لوجوبها وان من شرط القياس ان يتماثل امران فيثبت لاحدهما مثل ماثبت للآخر وهذه الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك وكذا الصفات التى اثبتوها عللا لها واجيب بان الوجوب لاينافى التعليل غايته انه لايعلل الا بالواجب والجائز يعلل بالجائز وانه لااختلاف لهذه الاحكام ولا الصفات فيما

٧ لنا وجوه الاول ان حد العالم من قام به العلم وعلة العالمية اعنى كونه عالما هو العلم وهذا لايختلف شاهدا وغائبا بخلاف ماليس من الوجوه التى توجب كون العالم عالما كالعرضية والحدوث ونحو ذلك الثانى انه لايعقل من العالم الا من له العلم ومن المعلوم الا ما تعلق به العلم بالضرورة اذا كان عالما وكان له معلوم كان له علم فان قيل علمه ذاته قلنا فلايفيد حمله على الذات ولاتميز الصفات ولايفتقر الى الاثبات ويكون العلم مثلا واجبا معبودا صانعا للعالم موصوفا بالكمالات فان قيل يكفى تغاير المفهوم كما فى سائر المحمولات قلنا ليس الكلام فى مثل العالم والقادر والحى بل فى العلم والقدرة والحيوة فان قيل ذاته من حيث التعلق بالمعلومات عالم بل علم وبالمقدورات قادر بل قدرة كالواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وهكذا مع ان الموجود واحد لاغير قلنا معلوم قطعا ان الذات لاتكون علما وقدرة بل عالما وقادرا ويبقى الكلام فى المعنى الذى هو مأخذ الاشتقاق ولايفيد لك تسميته بالتعلق للقطع بانه من الصفات الحقيقية لاالاعتبارات العقلية الثالث قوله تعالى انزله بعلمه فاعلموا انما انزل بعلم الله ذو القوة المتين ان القوة لله متن

يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه عرضا
او حادثا او نحو ذلك الوجه الثانى ان الله تعالى عالم وكل عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك
وكذا القادر وغيره وتقرير آخر ان لله تعالى معلوما وكل من له معلوم فله علم اذ لا معنى للعلوم
الا ما تعلق به العلم فان قيل سلمنا ان له علما لكن لا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته لا زايدا عليه وكذا
سائر الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدا
بمنزلة قولنا الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة
والقدرة هى الحيوة وكذا البواقى من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات فينتظم قياس هكذا
العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة
ضرورة وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات
ذلك بالبرهان لان كون الشئ نفسه ضرورى ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته
قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس
كذلك وفاقا حتى صرح الكعبى بان من زعم ان علم الله يعبد فهو كافر فان قيل يكفى فى عدم لزوم
هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة
مغايرا للمفهوم من الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب
الا ترى ان حمل مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان مفيد وربما يحتاج الى البيان مع
اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك او الضاحك والناطق قلنا ليس الكلام فى العالم والقادر
والحى ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطأة بل فى العلم والقدرة والحيوة ونحوها مما لا يحمل الا
بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك
لو لم تكن الذات مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة
بحسب الوجود وذلك بان تكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالما بل علما ومن حيث
التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة ومن حيث كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر حيا بل حيوة وعلى
هذا القياس ويكون معنى الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلا ولا خفاء فى افادته
وافتقاره الى البيان ولا فى تمايز الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكثر فى الذات اصلا
بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد نصف الاثنين ثلث الثلثة ربع الاربعة وهكذا الى غير
النهاية مع ان الموجود واحد لا غير والحمل مفيد والنصفية متميزة عن الثلثية قلنا كون الذات
نفس التعلق الذى هو العلم والقدرة مثلا ضرورى البطلان ككون الواحد نفس النصفية والثلثية
وانما هو عالم وقادر فيبقى الكلام فى مأخذ الاشتقاق اعنى العلم والقدرة وانه لابد ان يكون معنى وراء
الذات لا نفسه ولا يفيدك تسميته بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية
التى لا تحقق لها فى الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان بل من المعانى الحقيقية فلا بد من القول
بكونها نفس الذات فيعود المحذور او وراء الذات فيثبت المطلوب وايضا وصف العالمية
او القادرية وكذا المعلومية او المقدورية انما يتحقق بعد تمام التعلق فعلى ما ذكر يكون كل من العلم
والقدرة عبارة عن تعلق الذات بامر فلا بد فى التمايز من خصوصية بها يكون احد التعلقين
علما والآخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات والحاصل انه لا نزاع فى انه تعالى عالم حى
قادر ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هى اسماء مشتقة
معناها اثبات ما هو مأخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعانى والتمكن من الفعل والترك
ونحو ذلك فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعانى للواجب كيف والخلو عنها نقص وذهاب الى انه لا يعلم
ولا يقدر ثم هذه المعانى يمتنع ان تكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها ولما سبق من المحالات

فتعين كونهـا معانى وراء الذات و المعتزلة مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والقادر
بلا قدرة لا يرضون رأسا برأس بل يباهون بنفى الصفات و يعدون اثباتهـا من الجهالات الوجه
الثالث النصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث لاتحتمل التأويل كقوله تعالى انزله بعلمه
و قوله فاعلموا انما انزل بعلم الله اى ملتبسا بعلمه بمعنى انه تعلق به العلم لا بمعنى مقارنا للعلم ليلزم
كون العلم منزلا فيجب تأويله وكقوله تعالى ان القوة لله وقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة
المتين (قال تمسك المخالف بوجوه؟) للقائلين بنفى الصفات شبه بعضها على اصول الفلاسفة
تمسكا للفلاسفة و بعضهـا على قواعد الكلام تمسكا للمعتزلة و بعضها من مخترعات اهل السنة
على احد الطريقين دفعا لهـا ولم يصرح فى المتن بنسبة كل الى من يتمسك به لعدم خفائه على
الناظر فى المقدمات الاول وهو للفلاسفة لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لاتقوم
بنفسها فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وما وقع فى كلام بعض العلماء من
ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فمعناه انها واجبة لذات الواجب اى مستندة الى الله
بطريق الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلا مسبوقة
بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو فى غير صفاته واما استناد الصفات
عند من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث
دون الامكان ينبغى ان يخص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصيصات فى الاحكام العقلية
بعيد جدا ثم صفاته على تقدير تحققها ولزوم امكانهـا يجب ان تكون اثرا له لامتناع افتقار
الواجب فى صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كونه القابل والفاعل و هو باطل لما مر واجيب بالمنع
كما مر وقد يقرر لزوم كونه الفاعل بان جميع الممكنات مستندة اليه وكانه الزامى والا فاكثر الممكنات
عند الفلاسفة اثر للغير وان كانت بالآخرة منتهية الى الواجب مستندة اليه بالواسطة و هذا
لايوجب كونه الفاعل الثانى الصفة الزائدة ان لم تكن كمالا يجب نفيهـا عنه لتنزهه عن النقصان
وان كانت يلزم استكماله بالغير و هو يوجب النقصان بالذات فيكون محالا واجيب بانا لانسلم
ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا وان ما لا يكون عين الشئ يكون غيره بل صفاته لاهو ولاغيره
ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية
الكمال الثالث وهو للمعتزلة ان عالميته واجبة لاستحالة الجهل عليه ولاستحالة افتقاره الى فاعل يجعله
عالما وكذا البواقى والواجب لا يعلل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز ليترجح جانب الوجود
فعالميته مثلا لاتعلل بالعلم بل يكون هو عالما بالذات بخلاف عالميتنا فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون
العالمية امرا وراء العلم معللا به كما هو رأى مثبتى الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها
واجبة الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافى كونها معللة
بصفة ناشئة عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط الرابع وهو اعمدة الوثقى لنفاة الصفات
من المليين انها اما ان تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه فى الازل عن العلم والقدرة والحيوة
وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد والاختيار او بشرايط حادثة لابداية لها والكل باطل
بالاتفاق واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت
النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجيب بانا لانسلم تغاير الذات مع الصفات
ولا الصفات بعضهـا مع البعض ليثبت التعدد فان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك
احدهما عن الآخر بمكان او بزمان او بوجود وعدم اوهما ذاتان ليست احداهما الاخرى
و تفسيرهما بالشيئين او الموجودين او الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولااشعار
فى هذا التفسير بذلك قال صاحب التبصرة وكذا تفسيرهما بالشيئين من حيث ان احدهما ليس

٣ الاول ان الكل مستند اليه
سيما صفاته فيلزم كونه قابلا وفاعلا
ورد بمنع بطلانه الثانى انها صفات
كمال فيستلزم استكماله بالغير ورد بانها
ليست غيره ولو سلم فاستحالة الاستكمال
بمعنى ثبوت صفة الكمال له نفس
المتنازع الثالث ان عالميته مثلا واجبة
والواجب لايعلل ورد بعد تسليم كون
العالمية غير العلم بان الواجب بمعنى
ما يمتنع خلو الذات عنه لا نسلم
استحالة تعليله بصفة ناشئة عن الذات
الرابع ان القول بتعدد القدماء كفر
بالاجماع ورد بانه لاتغاير ههنا فلا تعدد
ولو سلم فليس كل ازلى قديما بل اذا كان
قائما بنفسه ولو سلم فالكفر اجماعا تعدد
القديم بمعنى عدم المسبوقية بالغير او
بمعنى فى الذوات خاصة كما زعم النصارى
متن

هو لآخر اصدق على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد دون ‌مع رأسه مع انه لم يقل احد بكون الجزء غير الكل الا جعفر بن حارث من المعتزلة وعد هذا من جهالاته لان العشرة اسم للمجموع يتناول كل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة ولن تكون العشرة بدونه وقال ايضا كل الشيء ليس غيره لان الشيء لا يغاير نفسه والعجب من هذا ما قال لو كان الغيران هما الاثنين لكان الغير اثنا والاثن ليس بمستعمل واغير مستعمل والقول ما قال امام الحرمين رحمه الله ان ايضاح معنى الغيرين مما لا يدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قطعية سمعية فلا يقطع بيطلان قول من قال كل شيئين غيران نعم يقطع بالمنع من اطلاق الغيرية في صفات الباري وذاته لاتفاق الامة على ذلك ثم قال ولا يتحاشى من اطلاق القول بان الصفات موجودات والعلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات فظهر ان القول بالتعدد لا يتوقف على القول بالتغاير فقولنا ولو سلم معناه ولو سلم التغاير او التعدد بدون التغاير فالقول بازليه الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه اخص فان القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نسلم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل في قدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان او زمانيا فلا نسلم ذلك في الصفات بل في الذوات خاصة اعني ما تقوم بانفسها والنصارى وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال وقد سبق بيان ذلك وقوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة ثلثة فاين هذا من القول باله واحد له صفات كمال كما نطق بها كتابه (قال واما التمسك ٩) اشارة الى شبه اخرى ضعيفة جدا الاولى انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الالهية مركبة من تلك الذات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الاجزاء والجواب منع الملازمة بل حقيقة الاله تلك الذات الموجبة للصفات الثانية ان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقته اذ به يعرف تميزه عن غيره فلو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الالهية فيلزم من القول بها القول بالآلهة كالزم النصارى والجواب منع كون الاخص والكاشف هو القدم بل وجوب الوجود الثالثة انه لا دليل على هذه الصفات لان الادلة العقلية لا تتم والسمعية لا تدل الا على انه حي عالم قادر الى غير ذلك والنزاع لم يقع فيه وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المقدمتين الرابعة انه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف الا حصولها في الحيز تبعا لحصوله والتحيز على الله تعالى محال فكذا قيام الصفات به والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت على ما هو مرادكم باتصافه بالاحكام والاحوال (قال والقوى الزامها ٤) يعني ان من الشبه القوية في هذا الباب وان كانت مقدماتها الزامية لا تحقيقية انه لو كانت له صفات قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالضرورة وعندكم ان بقاء الشيء صفة زائدة عليه قائمة به وان قيام المعنى بالمعنى باطل فمن الاصحاب من لم يجعل البقاء صفة زائدة بل استمرارا للوجود ومنهم من جوز في غير المتحيز قيام المعنى بالمعنى وانما الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز فلا يتبعه غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء فلم يقل علمه باق وقدرته باقية بل قال هو باق بصفاته وهذا ضعيف جدا لان الدائم الموجود ازلا وابدا من غير طريان فناء عليه اصلا اتصافه بالبقاء ضروري ولا يفيد التحرز عن التكلم به ومنهم من قال هي باقية ببقاء هو بقاء الذات فانه بقاء للذات وللصفات والبقاء لانها ليست غير الذات بخلاف بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء لاعراضه لكونها مغايرة له والبقاء القائم بالشيء لا يكون بقاء لما هو غيره بهذا صرح الشيخ الاشعري واعترض عليه بان

٩ بانه لو اتصف بالصفات لزم التركب في الحقيقة الالهية وبان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقته فلو اشتركت الصفات فيه لكانت آلهة وبانه لا دليل على الصفات فيجب نفيها وبانه لا يعقل من القيام الا التبعية في التحيز فيلزم تحيز الباري فضعيف جدا
متن

٤
لزوم قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات والدفع بانها تتصف بالبقاء او باقية ببقاء الذات او بقاؤها نفسها ضعيف
متن

الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها فكيف يجعل البقاء القائم بالذات بقاء لما ليس بالذات ولما لم يقم به البقاء ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات بالبعض فلا يكون العلم مثلا حيا قادرا فظهر ان علة امتناع جعل بقاء الجوهر بقاء العرض ليست تغايرهما بل كون احدهما ليس الآخر ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقاء هو نفسها فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقاء لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه وجاز حصول باقيين ببقاء واحد لان احدهما كان قائما بالآخر فلم يؤد الى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول متحركين بحركة واسودين بسواد فان قيل معلوم ان الشئ انما يكون عالما بما هو علم قادرا بما هو قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير ذلك وههنا قد لزم كون الذات عالما وقادرا بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم والقدرة باقية بما هو قدرة وهو محال قلنا اختلاف الاضافة يدفع الاستحالة فان المستحيل هو ان يكون الشئ عالما اوقادرا بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم اوقدرة له واللازم هو ان الذات عالم اوقادر بما هو بقاء للعلم اوالقدرة والعلم اوالقدرة باق بما هو علم اوقدرة للذات ولقائل ان يقول فحينئذ لا يبقى قولكم بقاء الباقي صفة زائدة عليه قائمة به على اطلاقه وايضا اذا جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم فلم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه باقيا ببقاء هو نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب المفهوم والاعتبار (قال والهم في نفي القدرة ٢) تمسكت المعتزلة في امتناع كون الباري تعالى قادرا بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام واللازم باطل وفاقا بيان الملازمة من وجهين احدهما ان عدم صلوح قدرة العبد لخلق الاجسام حكم مشترك لابد له من علة مشتركة وما هي الا كونها قدرة فلو كانت للباري ايضا قدرة لكانت كذلك وثانيهما ان قدرة الباري على تقدير تحققها اما ان تكون مماثلة لقدر العباد فيلزم ان لا تصلح لخلق الاجسام لان حكم الامثال واحد واما ان تكون مخالفة لها وليست تلك المخالفة اشد من مخالفة قدر العباد بعضها للبعض ومع ذلك لا يصلح شئ منها لخلق الاجسام فكذا التي تخالفها هذا القدر من المخالفة والجواب انا لا نسلم انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة بل يجوز ان يعلل بعلل مختلفة اذ لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وههنا يجوز ان يعلل عدم صلوح قدر العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها ولو سلم فلا نسلم انه لا مشترك بينها سوى كونها قدرة لجواز ان تكون امرا اخص من ذلك بحيث تشمل قدر العباد ولا تشمل قدرة الباري ولا نسلم ان مخالفة قدرة الباري لقدر العباد ليست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز ان تنفرد بخصوصية لا توجد في شئ منها فتصلح هي لخلق الاجسام دونها (قال وفي نفي العلم ٦) تمسكوا في امتناع كونه عالما بالعلم بوجوه الاول انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه اوقدم علمنا وكلاهما ظاهر البطلان وجه اللزوم انه اذا تعلق علمنا بشئ مخصوص تعلق به علمه كان كلاهما على وجه واحد وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم لا ان يكون علمه به بطريق تعلق الذات وعلمنا به بطريق تعلق العلم كما في عالميته وعالميتنا واذا كان كلاهما على وجه واحد كانا متماثلين فيلزم استواؤهما في القدم اوالحدوث والجواب ان تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب تساويهما في القدم اوالحدوث لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات كالوجودات على رأي المتكلمين الثاني لو كان عالما بالعلم لكان له علوم غير متناهية لانه عالم بما لانهاية له والعلم الواحد لا يتعلق الا بمعلوم

حكمه لو كان له قدرة لما تعلقت بخلق الاجسام لان قدرة الشاهد ليست كذلك الاعلة مشتركة هي كونها قدرة ولانها اما ان تماثل قدرة الشاهد او تخالفها بقدر تخالفها فالعلة اخص والمخالفة اشد

متن

٣ انه لو كان عالما بالعلم كما في الشاهد لكان العلمان متماثلين لتعلقهما بالمعلوم من وجه واحد فيلزم اشتراكهما في القدم اوالحدوث بخلاف العالمية فانها فيه بتعلق الذات وفينا بتعلق العلم ولكانت علوم غير متناهية لكونه عالما بما لانهاية له ولكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم قلنا لا يلزم من الاشتراك في اللازم التماثل ولا من التماثل الاستواء في الصفات ولا يمتنع كثرة تعلقات الواحد ولو الى غير نهاية ولا تخصيص بالعمومات

متن

واحد والالا صح لنا ان نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالمعلوم الآخر ولجاز ان يكون علمه الواحد قائما مقام العلوم المختلفة فى الشاهد للقطع بان علمنا بالبياض يخالف علمنا بالسواد واو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان تكون علما وقدرة وحيوة وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل و يلزم نفى الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد الا بمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية وهو باطل وفاقا واستدلالا لما مر مرارا من ان كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل فكيف جاز ان يكون المعلومات غير متناهية قلنا لان المعلوم لا يلزم ان يكون موجودا فى الخارج والجواب انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهاية وما ذكر فى بيان الامتناع ليس بشئ لان الذهول انما هو عن التعلق بالمعلوم الآخر وعلمنا ايضا بالسواد والبياض لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم فقيام علمه مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة له مقام صفات مختلفة الجنس الثالث لو كان البارى عالما لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذى علم عليم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه على عمومه والمعارضة بالآيات الدالة على ثبوت العلم كما مر (قال المبحث الثانى فى انه قادر[٦]) المشهور ان القادر هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اى يصح كل منهما عنه بحسب الدواعى المختلفة وهذا لا ينافى لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعى بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه الذى يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق ان شاء ترك كالشمس فى الاشراق والنار فى الاحراق وميل الامام الرازى الى ان الداعى من جنس الادراكات وهو العلم او الظن او الاعتقاد ان فى الفعل مصلحة ومنفعة مثلا وقيل من جنس الارادة وقيل نفس المصلحة والمنفعة ولا خفاء فى انها لا يلزم ان تكون كذلك فى نفس الامر اذ ربما يظن المفسدة مصلحة فيقدم على الفعل ثم الاصل المعول عليه فى باب اثبات قادرية البارى انه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب والا لزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت فى الازل العلة دون المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث يستند الى البارى تعالى بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون او يبين امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون فى سلسلة معلولاته قديم مختار تستند اليه الحوادث وهذا مما وافقنا عليه الخصم او حركة سرمدية تكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات فى حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد سبق فى بحث التسلسل بيان استحالة وجود ما لا نهاية له مجتمعة كانت او متعاقبة وفى بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية الحركة قال امام الحرمين رحمه الله دخول حوادث لا نهاية لاعدادها على التعاقب فى الوجود معلوم البطلان باوائل العقول وكيف ينصرم بالواحد على اثر الواحد ما لا تنتهى عنه النهاية كالدورات التى قبل هذه الدورة التى نحن فيها على ما زعم الملاحدة من ان العالم لم يزل على ما هو عليه ولم تزل دورة قبل دورة الى غير اول والمقبل والد و بذر قبل زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف ابد حوادث لا آخر لها كنعيم الجنان فانه ليس قضاء بوجود ما لا يتناهى وهذا كما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك قبله دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك قبله درهما لم يتصور ان يعطى على حكم شرطه درهما ولا دينارا بخلاف ما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك بعده درهما وبالجملة فالحدوث ينافى نفى الاولية ولا ينافى نفى الآخرية لا يقال قد يمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر الى احد الامرين المذكورين كما ذكر فى المواقف من انه لو لم يكن قادرا لزم اما نفى الحادث او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد

[٦] يعنى تمكنه من الفعل والترك وصحتهما عنه بحسب الدواعى واصل الباب ان قدم الصانع مع حدوث المصنوع لا يتصور الا فى القادر لامتناع التخلف فاذا ثبت حدوث الكل او صدور الكل عنه بلا واسطة فظاهر والا فلا بد من نفى ان تعاقب حوادث لا بداية لها تكون شروطا فى صدور الحوادث عن الواجب القديم وقد سبق وان يوجب الواجب قديما مختارا تستند اليه الحوادث وفاقا منه

حادث اصلا فهو الامر الاول وان وجد فان لم يستند الى مؤثر فهو الثانى وان استند فان لم ينته الى قديم فهو الثالث وان انتهى فلابد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل وهو الرابع لانا نقول هذا ايضا تقرير للاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لاحاجة اليها وهى الشرطيات الثلاث الاول لان الكلام فى قادرية القديم الذى اليه ينتهى الكل مع ان الثانى فى كل من الاولين عين المقدم وانما عدل عنه وقال وان شئت قلت اى فى تقرير هذا الاستدلال لو كان البارى موجبا بالذات لزم قدم الحادث اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلسل ثم انه لا يتم الا بما ذكرنا على ما اعترف به حيث قال واعلم ان هذا الاستدلال يعنى على التقريرين لا يتم الا ان يبين حدوث ماسوى الله تعالى وامتناع قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته او يبين فى الحادث اليومى انه لا يستند الى حادث مسبوق بآخر لا الى نهاية مخفوظا بحركة دائمة وذلك لانه لو لم يبين ماذكر لم تصح الشرطية الرابعة من التقرير الاول ولم يلزم المحال المذكور فى التقرير الثانى لجواز ان تنتهى الحوادث الى قديم يوجب قديما تستند اليه الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب فلا يلزم التخلف ولا التسلسل وان لا يثبت قديم يوجب حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث مسبوقا بآخر من غير بداية كما هو رأيهم فى الحركات ولا يكون هذا من التسلسل المسلم استحالته اعنى ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية فلابد من بيان استحالة النوع الاخر من التسلسل اعنى كون كل حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية ليتم به الاستدلال (قال وانعقد من الادلة عدة ٩) بعد التنبيه على اصل الباب يريد ايراد عدة تقريرات للاصحاب الاول لما ثبت بما سبق فى اثبات الصانع وابطال التسلسل انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا مختارا والا فاما ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم التخلف حيث وجد فى الازل ولم يوجد الحادث اولا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية وقد تبين بطلانه الثانى تأثير الواجب فى وجود العالم يجب ان يكون بطريق القدرة والاختيار اذ لو كان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلا وسط او بوسط قديم فيلزم قدم العالم وقد بين حدوثه واما بوسط حادث فينتقل الكلام الى كيفية صدوره ويتسلسل الحوادث وقد بين بطلانه الثالث اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص كل بما له من اللون والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لابد ان يكون لمخصص لامتناع التخصص بلا مخصص فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسمية او شيئا من لوازمها لكونها مشتركة بين الكل بل امرا آخر فينتقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان تتسلسل المخصصات وهو محال او تنتهى الى قادر مختار بناء على ان نسبة الموجب الى الكل على السواء وهو المطلوب الرابع لو كان موجد العالم وهو الله تعالى موجبا بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه بمعنى انه يدل ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم حينئذ يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب محال فتعين ان يكون تأثيره فى العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والايجاب الخامس اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها لو لم يكن بقادر مختار بل بموجب لزم الترجح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء السادس فاعل الحيوان واعضائه على صورها واشكالها يجب ان يكون قادرا مختارا اذ لو كان طبيعة النطفة او امرا خارجا موجبا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على السوية وعلى شكل كرات مضمومة بعضها الى البعض ان كانت النطفة مركبة من البسائط بمثل ماذكر وقد يتمسك فى اثبات كون البارى قادرا عالما بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة والعلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من الجهل والعجز والممات سمات نقص يجب

٩ الاول لما ثبت انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا والا فاما ان يوجب حادثا بلا وسط فيلزم التخلف اولا فيلزم التسلسل الثانى تأثيره فى وجود العالم ان كان بطريق الايجاب فاما بلا وسط او بوسط قديم فيلزم قدم العالم واما بوسط حادث فتتسلسل الحوادث الثالث اختلاف الاجسام بعوارضها ليس للجسمية ولوازمها لكونها مشتركة ولا لعوارض اوذاتيات او اجسام لها نوع اختصاص لامتناع التسلسل ويتعين الفاعل المختار لان نسبة الموجب الى الكل على السواء الرابع لو كان موجد العالم موجبا لزم من ارتفاعه ارتفاعه لان ارتفاع الملزوم من لوازم ارتفاع اللازم لكن ارتفاع الواجب محال الخامس اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها والافلاك باماكنها لو لم يكن بارادة القادر لزم الترجح لان نسبة الموجب الى الكل على السواء السادس فاعل اعضاء الحيوان واشكاله ان كانت طبيعة او مبدأ موجبا لزم كونه كراة بمجرده او متضامة فتعين القادر المختار وقد يتمسك بالادلة السمعية من الاجماع وغيره وبان القدرة وغيرها صفات كمال واضدادها سمات نقص وبان صانع العالم على احكامه وانتظامه لا يكون الا عالما قادرا بحكم الضرورة وهذه الوجوه مع ما فيها من محال المناقشة ربما تفيد باجتماعها اليقين

متن

تنزيه الله عنهما وبان صانع العالم على مافيه من لطايف الصنع وكمال الانتظام والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة وهذه الوجوه لاتخلو عن محال منه فشة اما الشبه الاول فلا يخفى على المتأمل فيها الواقف على قواعد الفلسفة واما السابع فلان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب ودلالة المعجزات وهل يتم الاقرار بهما والاذعان لهما قبل التصديق بكون البارى قادرا عالما فيه تردد وتأمل واما الثامن فلانه فرع جواز اتصافه بها وكونها كمالات فى حقه ووجوب اتصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التى ربما نافش فيها واما التاسع فلابتنائه على ان ما نشاهد من امر السماء والارض مستند الى الواجب بلا واسطة لاالى بعض معلولاته على مازعم الفلسفى لكن من كان طالبا للحق غير هائم فى اودية الضلال ربما يستفيد من هذه الوجوه القطع واليقين بلا احتمال (قال تمسك المخالف بوجوه ٩) الاول لو كان البارى تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدور به المتساويين بالنظر الى نفس القدرة دون الآخر ان افتقر الى مرجح ينقل الكلام الى تأثيره فى ذلك المرجح ولزم التسلسل فى المرجحات وان لم يفتقر لزم انسداد باب ثبت الصانع لان مبناه على امتناع الترجح بلا مرجح و افتقار وقوع الممكن الى مؤثر والجواب منع الملازمتين اى لانسلم انه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التى تتعلق باحد المتساويين لذاتها كما فى اختيار الجائع احد الرغيفين والهارب احد الطريقين ولايخفى ان هذا اولى ثم قال فى المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق لذاتها ولانسلم انه لو لم يفتقر الى مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع فان المفضى الى ذلك جواز ترجح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلا مؤثر لاترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه بالايقاع من غير داعية ولا يلزم من جواز هذا جواز ذاك الثانى ان تعلق القدرة والارادة بايجاد العالم ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن تمام العلة وان كان حادثا ننقل الكلام الى تعلقهما باحداث ذلك التعلق وتسلسل التعلقات الحادثة والجواب منع الملازمتين اما الاول فلجواز ان تتعلق القدرة والارادة فى الازل بايجاد العالم فيما لايزال واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق لقدرة والارادة لذاتهما من غير افتقار الى حدوث تعلق آخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الثالث ان الواجب ان استجمع جميع مالابد منه فى صدور الاثر عنه وجوديا كان او عدميا وجب صدور الاثر عنه بحيث لايتمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلايكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع جميع مالابد منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بدون المؤثر وحاصل هذا يؤل الى انه لافرق بين الموجب والمختار والجواب انه لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر المختار فلانسلم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لامختارا فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لامناف له لانه بحيث لو شاء لترك بخلاف الموجب فظهر الفرق الرابع ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشئ لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلى ازلى ولاشئ من الازلى باثر للقادر وايضا العدم نفى محض لايصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التأثير وحيث لاتأثير فلا اثر والجواب ان معنى كون العدم مقدورا ان الفاعل ان شاء لم يفعل اى ان شاء ان لايوجد الشئ لم يوجده او ان لم يشأ لم يفعل اى ان لم يشأ ان يوجده لم يوجده ولانسلم استحالة ذلك وانما المستحيل هو انه ان شاء فعل العدم وهذان الوجهان لنفى كون المؤثر قادرا واجبا كان او غيره وقد ذكرهما فى المواقف بطريق السؤال والجواب بعد ما قال احتج الحكماء بوجوه الاول ما ذكرنا اولا ولم يذكر غير الخامس ان الفاعل للشئ بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من الترك لزم

٩ الاول تعلق القدرة ان افتقر الى مرجح تسلسل وان لم يفتقر انسد باب اثبات الصانع ورد بمنع الملازمتين لجواز ان يكون المرجح تعلق الارادة لذاتها ولان ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه بلا داعية غير ترجح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلا مؤثر الثانى ان تعلق القدرة والارادة اما قديم فيلزم قدم العالم واما حادث فتسلسل الحوادث ورد بالمنع لجواز ان يتعلقا فى الازل بايجاده فى مالايزال او يكون حدوث تعلقهما لذاتهما الثالث ان الفاعل ان استجمع جميع مالابد منه وجب اثره لامتناع التخلف فى القادر ورد بان الوجوب من القادر لاينافى الاختيار بل يحققه بخلاف الوجوب من الموجب فانه لايصح فيه انه ان شاء ترك الرابع ان نسبة القدرة الى الوجود كنسبتها الى العدم وهو لايصلح مقدورا لكونه ازليا ونفيا محضا فكذلك الوجود ورد بان معنى القدرة على العدم انه ان شاء لم يفعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل العدم الخامس ان المختار ان كان الفعل اولى به من الترك يلزم الاستكمال بالغير والا فالعبث ورد بانه يكفى فى نفى العبث كونه اولى فى نفسه او بالنسبة الى الغير السادس ان اثر المختار ان امتنع فى الازل لزم الانقلاب وان امكن لزم جواز استناد الازلى الى المختار ورد بانه فى الازل ممكن لذاته ممتنع لكونه اثر المختار السابع انه يعلم فى الازل وجود الاثر فيجب او عدمه فيمتنع فلايكون مقدورا ورد بانه يعلم وجوده بقدرته

استكماله بالغير وان لم يكن اولى لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب والجواب
انا لانسلم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لا يكفى فى نفى العبث كونه اولى فى نفس الامر
او بالنسبة الى الغير من غير ان تكون تلك الاولوية اولى بالفاعل وان سمى مثله عبثا بناء على خلوه
عن نفع للفاعل فلا نسلم استحالته على الواجب السادس ان البارى تعالى لو كان قادرا مختارا
لزم انقلاب الممتنع ممكنا وجواز كون الازلى اثر القادر وكلاهما محال وجه اللزوم ان اثره ان كان
ممتنعا فى الازل وقد صار ممكنا فيما لا يزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد اوجده القادر
فهو الثانى لان امكانه فى الازل مع الاستناد الى القادر فى قوة امكان استناده الى القادر مع كونه
فى الازل والجواب منع الملازمة الثانية لجواز ان يكون ممكنا فى الازل نظرا الى ذاته ويمتنع وقوعه
فى الازل نظرا الى وصف استناده الى القادر كالحادث يمكن فى الازل لذاته ويمتنع مع حدوثه
فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما هو ازلى بل لما هو ممكن فى الازل بالذات ولا نسلم استحالته
السابع ان اثر البارى تعالى اما واجب الوقوع او ممتنع الوقوع لانه اما ان علم فى الازل وقوعه فيجب
او لا وقوعه فيمتنع والا لزم الجهل ولا شئ من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة الترك فى الاول والفعل
فى الثانى بل كليهما فى كليهما والجواب انه يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافى المقدورية
بل يحققها (قال خاتمة قدرة الله غير متناهية[2]) اما بمعنى انها ليست لها طبيعة امتدادية تنتهى الى حد
ونهاية او بمعنى انها لا يطرأ عليها العدم فظاهر لا يحتاج الى التعرض واما بمعنى انها
لا تصير بحيث يمتنع تعلقها فلان ذلك عجز ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدى كنعيم الجنان
وذلك بتعاقب جزئيات لا نهاية لها بحسب القوة والامكان ولان المقتضى للقادرية هو الذات
والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما وبهذا استدلوا على شمول قدرة الله تعالى
لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به ولما توجه عليه انه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات
بشرط لتعلق القدرة او مانع عنه ومجرد المقتضى والمصحح لا يكفى بدون وجود الشرط وعدم
المانع اجيب بانه لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون
البعض وهذا ضعيف على ما سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل
والله على كل شئ قدير (قال وخالف المجوس[6]) المنكرون لشمول قدرة الله تعالى طوائف منهم
المجوس القائلون بانه لا يقدر على الشرور حتى خلق الاجسام المؤذية وانما القادر على ذلك
فاعل آخر يسمى عندهم اهرمن لئلا يلزم كون الواحد خيرا شريرا وقد عرفت ذلك ومنهم
النظام واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح اذ لو كان
خلقها مقدورا له لجاز صدوره عنه واللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك
وباستغنائه عنه والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب لا نسلم قبح شئ بالنسبة اليه كيف وهو
تصرف فى ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافى امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف
وعدم الداعى وان كان ممكنا فى نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه ليس بقادر على ما علم
انه لا يقع لاستحالة وقوعه قال فى المحصل وكذا ما علم انه يقع لوجوبه والجواب ان مثل هذه
الاستحالة والوجوب لا ينافى المقدورية ومنهم ابو القاسم البلخى المعروف بالكعبى واتباعه
القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك
الحيز لم تتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب
وفى عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة او معصية او سفه وليست
على ما ينبغى لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث فلا خفاء فى شموله المعصية ايضا والجواب
منع الحصر ككثير من المصالح الدنيوية فان قيل المشتمل على المصلحة المحضة او الراجحة

[2] خاتمة قدرته غير متناهية بمعنى ان جواز تعلقها لا ينقطع وشاملة للكل بمعنى ان تعلقها لا يقتصر على البعض لان المقتضى للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا تمايز قبل الوجود يخصص البعض والاولى التمسك بمثل والله على كل شئ قدير
متن

[6] فى الشرور حتى الاجسام المؤذية والنظام فى خلق الجهل والكذب وسائر القبائح وعباد فيما علم تعالى انه لا يقع لامتناع وقوعه والبلخى فى مثل مقدور العبد بكونه عبثا او سفها او تواضعا ورد بعد تسليم الحصر بانها عوارض لا تمنع التماثل والجبائى فى عينه لان المقدور بين قادرين يستلزم صحة تخارق بين خالقين ونحن نمنع اللزوم بناء على ان قدرة العبد غير مؤثرة وابو الحسين بطلان اللازم كما فى حركة جوهر ملتصق بكفى جاذب ودافع معا
متن

طاعة وتواضع قلنا ممنوع بل اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير وهذا لايتصف به فعل الرب وان اشتمل على المصلحة ولو سلم الحصر فالمقدور فى نفسه حركات وسكنات وتلحقه هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته وليست من لوازم الماهية فانتفاؤها لايمنع التماثل ومنهم الجبائى واتباعه قائلون بانه لايقدر على نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعى وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد والجواب عند نامنع الملازمة بناء على ان قدرة العبد ليست بمؤثرة وسيجئ ان شا الله ولو سلم فانما يتم خلوص الداعى والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة او الارادة الاخر مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لابكل منهما ليلزم المحال وعند ابى الحسين البصرى منع بطلان اللازم فانا اذا فرضنا التصاق جوهر واحد بكفى انسانين فجذبه احدهما حال مادفعه الاخر فان الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما وفيه نظر (قال واما شمول قدرته ٧) مامر من الاختلاف كان فى شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به الارادة والقدرة فوجدام لا فلم يوجد اصلا اووجد بقدرة مخلوق وعلى هذا لايتأتى اختلافات الفلاسفة ومن يجرى مجراهم ممن لايقول بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل ما وجد من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة وهذا مما لانزاع فيه لاحد من القائلين بوحدة الواجب وانما الخلاف فى كيفية الاستناد ووجود الوسايط وتفاصيلها وان كل ممكن الى اى ممكن يستند حتى ينتهى الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وارادته ابتداء بحيث لامؤثر سواه وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وقليل ماهم وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لاخالق سواه وتفصيلا على انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحيوة وغير ذلك من الجواهر والاعراض الثانى دليل التوارد وهو انه لو وقع شئ بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور لله تعالى ايضا فلو فرضنا تعلق الارادتين به معا فوقوعه اما باحدى القدرتين فيلزم الترجيح بلامرجح واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لان التقدير ان كلا منهما مستقل بالايجاد فلا يجوز ان تكون العلة هى المجموع وهذا بخلاف حركة الجوهر الملتصق بكفى جاذب ودافع فانه لادليل على استقلال كل منهما بايجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص نعم يرد عليه ان قدرة الله تعالى اكمل فيقع بها وتضمحل قدرة العبد الثالث دليل التمانع وهو انه لو وقع شئ بايجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وارادته بضد ذلك الشئ فى حال ايجاد الغير ذلك الشئ كحركة جسم وسكونه فى زمان بعينه فان وقع الامران جميعا لزم اجتماع الضدين وان لم يقع شئ منهما لزم عجز البارى تعالى وتخلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما لزم الترجيح بلامرجح وفيه ما قد عرفت لايقال معنى كون قدرته اكمل انها اشمل اى اكثر ايجادا ولا اثر لهذا التفاوت فى المقدور المخصوص بل نسبة القدرتين اليه على السواء لانا نقول بل معناه انها اقوى واشد تأثيرا فيترجح على قدرة العبد ويظهر اثرها (قال وخالفت الفلاسفة ٢) القول بانه لامؤثر فى الوجود سوى الله تعالى مذهب البعض من اهل السنة كالاشاعرة ومن يجرى مجراهم وخالف فيه اكثر الفرق من المليين وغيرهم فذهبت الفلاسفة الى ان الصادر عنه بلاواسطة هو العقل الاول وهو مصدر لعقل ونفس وفلك وهكذا

٧ بمعنى ان الكل بايجاده ابتداء اوبواسطة فلم يقع من فى القائلين بالصانع نزاع فى ذلك بل فى تفاصيله وبمعنى انه لا مؤثر سواه اصلا فلم يذهب اليه الا البعض من المتكلمين تمسكا بظواهر النصوص وهو الحق وبدليل التوارد والتمانع وفيهما ضعف
متن

٢ فى الافلاك والعناصر ومافيها من الحوادث بل فيما سوى العقل الاول وقد سبق والصابئة والمنجمون فى حوادث هذا العالم حيث استندوها الى الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات الطبايعية حيث استندوها الى الامزجة والطبائع وغاية متشبثهم الدوران والمعتزلة فى الشرور والقبائح والافعال الاختيارية للحيوانات وسيأتى
متن

يترتب المعلولات مستندا بعضها الى البعض فالفاعل للافلاك عقول ولحركاتها نفوس
وللحوادث بعض هذه المبادى اوالصور اوالقوى بتوسط الحركات ولافعال المعدنيات صورها
النوعية ولافعال النبات والحيوان نفوسها وبالجملة فاكثر الممكنات عندهم مؤثرات وذهب
الصابئون والمنجمون الى ان كل ما يقع فى عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستندة
الى الافلاك والكواكب بمالها من الاوضاع والحركات والاحوال والاتصالات وغاية متمسكهم
فى ذلك هو الدوران اعنى ترتب هذه الحوادث على هذه الاحوال وجودا وعدما وهو لا يفيد
القطع بالعلية لجواز ان تكون شروطا اومعلولات مقارنة اونحو ذلك كيف وكثيرا ما يظهر
التخلف بطريق المعجزات والكرامات كيف ومبنى علومهم على بساطة الافلاك والكواكب
وانتظام حركاتها على نهج واحد وهو ينافى ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج
والدرجات وانتسابها الى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات وبالنظر الى الدوران
زعم الطبيعيون ان حوادث هذا العالم مستندة الى امتزاج العناصر والقوى والكيفيات
الحاصلة بذلك ثم الظاهر ان مانسب الى المنجمين والطبيعيون هو مذهب الفلاسفة الا انه لما
لم يعرف مذهب الفريقين فى مبادى الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون البارى
موجبا او مختارا جعل كل منهما فرقة من المخالفين واما من المسلمين فالمعتزلة اسندوا الشرور
والقبائح الى الشيطان وهو قريب من مذهب القائلين بالنور والظلمة واسندوا الافعال
الاختيارية للانسان وغيره من الحيوانات البهم وهو مسئلة خلق الاعمال وسيأتى فان قيل
الفلاسفة والمعتزلة لايقولون بالقدرة فلامعنى لعدهم من المخالفين فى شمولها قلنا المراد بالقدرة
ههنا القادرية اى كونه قادرا ولاخلاف للمعتزلة فى ذلك وكذا للفلاسفة لكن بمعنى لاينافى الايجاب
على ماقيل ان القادر هو الذى يصح ان يصدر عنه الفعل وان لايصدر وهذه الصحة هى القدرة
وانما يترجح احد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الارادة اوعدمها الى القدرة وعند اجتماعها
يجب حصول الفعل وارادة الله تعالى علم خاص وعلمه وقدرته ازليان غير زائدين على الذات
فلهذا كان العالم قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والارادة لفظا
لامعنى (قال المبحث الثالث فى انه عالم ٢) اتفق عليه جمهور العقلاء والمشهور من استدلال المتكلمين
وجهان الاول انه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة
وينبه عليه ان من رأى خطوطا مليحة اوسمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض
صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق الافلاك والعناصر
ولما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق
وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام ولاتفى بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما
يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع
ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكنه سبيلا فكيف اذا رقى الى عالم الروحانيات
من الارضيات والسمويات والى مايقول به الحكماء من المجردات ان فى خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وماانزل الله من السماء من ماء
فاحيى به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء
والارض لآيات لقوم يعقلون فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الآثار
مرتبة ترتيبا لاخلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لايتصور ماهو اوفق
منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد فى الجملة ومن بعض
الوجوه فجعل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك وايضا قد اسند جمع من العقلاء الحكماء

اما عندنا فلانه صانع للعالم على انتظامه واحكامه ولانه قادر مختار لما مر وما يشاهد من بعض الحيوانات اوصح انه فعله الدال على علمها واما بالتمسك بالسمعيات فدور
متن

عجائب خلقة الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديمة الشعور سموها المصورة فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالغرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والحكم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز وما يقال لم لا يكفي الظن مدفوع بالتكرر والتكثر وبانه يكفي في اثبات غرضنا التصور الثاني انه قادر اى فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولى العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدى الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سؤالا صعبا وهو انه لم لا يجوز ان يوجد البارى موجودا تستند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام (قال وعند الفلاسفة ٢) ورد من استدلالهم على علم البارى وجهان الاول انه مجرد اى ليس بجسم ولا جسمانى لما مر وكل مجرد عاقل اى عالم بالكليات لما وقعت الاشارة اليه فى مباحث المجردات من ان التجرد يستلزم التعقل وبيانه ان التجرد يستلزم امكان المعقولية لان المجرد برئ عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته وامكان المعقولية يستلزم امكان المصاحبة بينه وبين العاقل اياه وهذا الامكان لا يتوقف على حصول المجرد فى جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المصاحبة فتوقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه توقف امكان الشئ على وجوده المتأخر عنه وهو محال فاذن المجرد سواء وجد فى العقل او فى الخارج يلزمه امكان مصاحبة المعقول ولا معنى للتعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل ما يصح للمجرد وجب ان يكون بالفعل لبراءته عن ان يحدث فيه ما هو بالقوة لان ذلك شان الماديات ولا خفاء فى ضعف بعض هذه المقدمات وفى انه لو صح ان مصاحبة المجرد للمعقولات فى الوجود تعقل لها لكفى ذلك فى اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر المقدمات الثانى انه عالم بذاته لانه لا معنى لتعقل المجرد ذاته سوى حضور ذاته عند ذاته بمعنى عدم غيبته عنه لاستحالة حصول المثال لكونه اجتماع المثلين وهذا القدر وان كان مبنيا على اصولهم كاف فى اثبات كونه عالما فى الجملة الا انهم حاولوا اثبات علمه بما سواه فقالوا هو عالم بذاته الذى هو مبدأ الممكنات لما ذكرنا والعالم بالمبدأ اعنى العلة عالم بذى المبدأ اعنى المعلول لان العلم بالشئ يستلزم العلم بلوازمه والعلية وهى لا تعقل بدون

٢ لانه مجرد وكل مجرد عالم ولانه عالم بذاته وهو مبدأ للكل والعلم بالمبدأ مستلزم للعلم بذى المبدأ متن

المعلول بل المعلول نفسه وما يتبعه من المعلولات كلها من لوازم الذات واعترض بان لازم الذات وان كان بلا وسط فى ثبوت لايجب ان يكون لازما بينا يلزم من تعقل الذات تعقله كتساوى الزوايا الثلاث للقائمتين للمثلث ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشئ العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لاستمرار الاندفاع من لازم الى لازم واجيب بان الكلام فى العلم التام اعنى العلم بالشئ بعلة فى نفسه ولاشك ان علم البارى بذاته كذلك (قال وقيل لا يعلم ذاته ٧) القائلون بانه ليس بعالم اصلا تمسكوا بوجهين احدهما انه لايصح علمه بذاته ولابغيره اما الاول فلان العلم اضافة اوصفة ذات اضافة واياما كان يقتضى اثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل فى الواحد الحقيقى واما الثانى فلانه يوجب كثرة فى الذات الاحدى من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول عن الآخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة فى العالم اونفس الارتسام ولاخفاء فى ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور فى الذات وثانيهما ان العلم مغاير للذات لما سبق من الادلة فيكون ممكنا معلولا له ضرورة امتناع احتياج الواجب فى صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كون الشئ قابلا وفاعلا وهو محال واجيب عن الوجه الاول اولا بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة بان تغاير الاعتبار كاف كما فى علمنا بانفسنا على ماسبق فى بحث العلم لايقال التغاير الاعتبارى انما هو بالعالمية والمعلومية وهو فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم على التغاير لزم الدور وايضا النقض بعلمنا بانفسنا لوكانت النفس واحدة من كل وجه كالواجب وهو ممنوع فيجوز كونها عالمة من وجه معلومة من وجه لانا نقول انما يلزم الدور لوكان توقف العلم على التغاير توقف سبق واحتياج وهو ممنوع بل غايته انه لاينفك عن العلم كالاينفك المعلول عن علته والمراد بالنقض ان النفس تعلم ذاته التى هى عالمة لا ان يكون العالم شيئا والمعلوم شيئا آخر وثانيا بان علمه ليس الا تعلقا بالمعلوم من غير ارتسام صورة فى الذات فلا كثرة الا فى التعلقات والاضافات وتحقيقه على ما ذكر بعض المتأخرين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان ومع ذلك فلا تستدعى صورا مغايرة لها فانك تعقل شيأ بصورة تتصورها او تستحضرها فهى صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك وهو الشئ الخارجى ومع ذلك فانك لاتعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشئ بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فظنك بحال من يعقل مايصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه ثم ليس كونك محلا لتلك الصورة شرطا فى التعقل بدليل انك تعقل ذاتك بدون ذلك بل المعتبر حصول الصورة لك حالة كانت او غير حالة والمعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون حالة فيه على ان كثرة الصفات فى الذات لايمتنع عندنا بل عند الفلاسفة واتباعهم واجيب عن الثانى بمنع استحالة كون الواحد قابلا وفاعلا (قال خاتمة ٢) علم الله تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينقطع ولا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات اما سمعا فلمثل قوله تعالى والله بكل شئ عليم عالم الغيب والشهادة لايعزب عنه مثقال ذرة يعلم خائنة الاعين وماتخفى الصدور يعلم مايسرون ومايعلنون الى غير ذلك واما عقلا فلان المقتضى للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعنى العلم على ماهو رأى الصفاتية او بدونها على ماهو رأى النفاة وللمعلومية امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية فلو اختصت

٧ وقيل لا يعلم ذاته لان العلم اضافة اوصفة ذات اضافة فلابد من الاثنينية ولا عبرة لافضائه الى كثرة فى الذات وايضا يلزم كون الواحد قابلا وفاعلا واجيب بان تغاير الاعتبار كاف كما فى علمنا بانفسنا ولا استحالة فى كثرة الاضافات وفى القابلية مع الفاعلية
متن

٢ خاتمة علمه لايتناهى ومحيط بالايتناهى كالاعداد والاشكال وبكل موجود ومعدوم وكلى جزئى لعمومات النصوص ولان المقتضى للعالمية الذات وللمعلومية ممكنتها من غير تخصوص فتعالى عن ان يتطرق فى كماله وخالف بعضهم فى العلم بالعلم لافضائه الى صفات غير متناهية وبعضهم فى العلم بما لايتناهى لاستحالة وجودها مع المحذور السابق وبعضهم فى العلم بالمعدوم لانه نفى محض لاتميز فيه والمعلوم متميز وضعف الكل ظاهر
متن

عالميته بالبعض دون البعض لكان لمخصص وهو محال لامتناع احتياج الواجب فى صفاته
وكمالاته لمنافاته الوجوب والغنى المطلق والمخالفون فى شمول علمه منهم من قال يمتنع علمه بعلمه
والا لزم اتصافه بما لا يتناهى عدده من العلوم وهو محال لان كل ما هو موجود بالفعل فهو
متناه على ما مر مرارا وجه اللزوم انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان
الخلو عن العلم الجائز عليه جهل ونقص ولانه لا يتصف بالحوادث وينقل الكلام الى العلم بهذا
العلم وهكذا الى ما لا يتناهى لا يقال علمه ذاته ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم لانا نقول اما امتناع
كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية
لاحد المتغايرين تغاير الصورة المساوية للمغاير الآخر ولان التعلق بهذا يغاير التعلق بذاك
والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هى اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم
المحال ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لا تكون الذات عالما والشئ معلوما فى الواقع لما عرفت
من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء الحمل على ان مغايرة العلم بالشئ للعلم بالعلم انما هو بحسب
الاعتبار فلا يلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن لاتناهيها وبهذا يندفع الاستدلال بهذا
الاشكال على نفى علمه بذاته بل بشئ من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور غير متناهية
لا آخر لها والبرهان انما قام على ما لا اول لها ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى اما اولا فلان
كل معلوم يجب كونه ممتازا وهو ظاهر ولا شئ من غير المتناهى بممتاز لان المتميز عن الشئ منفصل
عنه محدود بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم صفات غير متناهية هى العلوم لما عرفت من
تعدد العلوم بتعدد المعلومات والجواب عن الاول انا لا نم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون
متناهيا وان انفصاله عن الغير يقتضى ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير
الا مغايرته له وعن الثانى ما سبق واجاب الامام عن الاول بان المتميز كل واحد منها وهو
متناه واعترض بانه اذا كان غير المتناهى معلوما يجب ان يكون متميزا ولا يفيده تميز كل فرد
والجواب انه لا معنى للعلم بغير المتناهى الا العلم بآحاده وبهذا يندفع الاشكال على معلومية
الكل اى جميع الموجودات والمعدومات بانه لا شئ بعد الجميع يعقل تميزه عنه وقد يجاب بان تميز
المعلوم انما هو عند ملاحظة الغير والشعور به فحيث لا غير لا يلزم التميز ولو سلم فيكفى التميز عن الغير
الذى هو كل واحد من الآحاد ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولا شئ
من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب
الذهن ومن المخالفين من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره تمسكا بالشبهة
المذكورة لنفى العلم مطلقا (قال والفلاسفة فى العلم بالجزئيات ٤) المشهور من مذهبهم انه
يمتنع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات اى من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم
يستلزم تغير العلم وهو على الله محال فى ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فتعقلها
تعقل بوجه كلى لا يلحقه تغير فالله يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هى فيها لا من حيث
ان بعضها واقع الآن وبعضها فى الزمان الماضى وبعضها فى الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير
الماضى والحال والمستقبل بل علما ثابتا ابد الدهر غير داخل تحت الازمنة فمثلا يعلم ان القمر يتحرك كل
يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا وينخسف القمر فى اول
الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس فى علمه كان وكائن ويكون بل هى
حاضرة عنده فى اوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق بالازمنة فى علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالشئ
الزمانى المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليستلزم تغيره وقال الامام ان الاليق باصولهم ان الجزئى
ان كان متغيرا او متشكلا يمتنع ان يتعلق به علم الواجب لما يلزم فى الاول من تغير العلم وفى الثانى

٤ على وجه الجزئية لاستلزامه التغير فى القديم كما اذا علم ان زيدا سيدخل ثم دخل فانه ينقلب جهلا او يزول الى علم آخر ورد بان من الجزئيات ما لا يتغير كذات الله تعالى وان تغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يوجد قبل الحادث ثم معه ثم بعده فمن جعل العلم اضافة لم يلزمه تغير الذات ومن جعله صفة ذات اضافة لم يلزمه تغيره فضلا عن الذات والى هذا يشير ما قيل ان علم البارى بان الشئ سيوجد نفس علمه بانه وجد فان من استمر الى الغد على ان زيدا يدخل الدار غدا فهو بهذا العلم بعينه يعلم فى الغد انه دخل والعلم لا يتغير بتغير كما لا يتكثر بتكثره بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور وانسان ينتقل الجالس عن يمينه الى يساره والظاهر ان هذا لا يصح بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم ورد ابو الحسين على ما قال به من المعتزلة اولا بان من استمر على ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس فى بيته بحيث لم يعلم دخول الغد لم يكن عالما بانه دخل وثانيا بان متعلقيهما مختلفان وشرطهما متنافيان اذ العلم بانه وجد مشروط بوجوده وبانه سيوجد مشروط بعدمه والا لكان جهلا وثالثا بانهما قد يفترقان كما اذا علم ان زيدا سيقدم وعند قدومه لم يعلم انه قدم وبالعكس متن

من الافتقار الى الآلة الجسمانية وذلك كالاجرام الفلكية فانها متشكلة وان لم تكن متغيرة فى ذواتها وكالصور والاعراض فانها متغيرة وكالاجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة ومتشكلة واما ما ليس بمتغير ولا متشكل كذات الواجب وذوات المجردات فلا يستحيل بل يجب العلم به على ما يقرره الحكماء من انه عالم بذاته الذى هو مبدأ للعقل الاول بالذات ولا شك وان كلا منها جزئى والعمدة فى احتجاج الفلاسفة انه لو علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد الدار فى الغد فان بقى العلم بحاله بمعنى انه يعلم ان زيدا يدخل غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بانه دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم والثانى من العدم الى الوجود وهذا على القديم محال لا يقال كما ان الاعتقاد الغير المطابق جهل فكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق عما هو واقع لانا نقول لو سلم فاذا لم يعلمه على وجه كلى والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير كذات البارى وصفاته الحقيقية عند من يثبتها وكذوات العقول فلا يتم ما وهما الدليل وتخصيص الحكم بالبعض على ما يشير اليه كلام الامام انما يصح فى القواعد الشرعية دون العقلية ولما امكن التفصى عن هذا بانه يجوز ان يكون المدعى العام وهو انه لا يعلم شيئا من المتغيرات او ان يبينوا الامتناع فى الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل وفى غير المتغيرة بدليل آخر او ان يقصد وابطال كلام الخصم وهو انه عالم بجميع الجزئيات على وجه الجزئية اقتصر الجمهور فى الجواب على منع الملازمة مستندا بان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا فنى من غير تغير فى ذات القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة بان علم الله تعالى بان الشئ سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم الى مضى الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستأنف فعلى هذا لا تغير فى العالمية التى تثبتها المعتزلة والعلم الذى تثبته الصفاتية وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر ومرجع هذا الجواب الى ما سبق من كون العلم والعالمية غير الاضافة اذ لا شبهة فى تغير الاضافة بتغير المضاف اليه ولهذا اوضحوا هذا المدعى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لتكثر بتكثره ضرورة فيلزم كثرة الصفات بل لا تناهيها بحسب لا تناهى المعلومات وبان العلم صفة تنجلى بها المعلومات بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا تتغير المرآة بتغير الصورة وبانه صفة تعرض لها اضافات وتعلقات بمنزلة انسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه فانه يصير متيامنا لزيد بعد ما كان متياسرا له من غير تغير فيه اصلا فظاهر ان هذا لا يتم على القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة فلهذا رده ابو الحسين البصرى بوجوه احدها القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس مستمرا على هذا الاعتقاد الى الغد فى بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد فانه لا يصير عالما بدخول زيد ولو كان العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب ان يحصل هذا العلم فى هذه الصورة فاذ لم يحصل لم يكن بل الحق ان العلم بانه دخل علم ثالث متولد من العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم بوجود الغد وثانيها ان متعلق العلم الاول انه سيدخل وشرطه عدم الدخول ومتعلق العلم الثانى انه دخل وشرطه تحقق الدخول فلا خفاء فى ان الاضافة الى احد المختلفين او الصورة المطابقة له تغاير الاضافة الى الآخر او الصورة المطابقة له وكذا المشروط باحد المتنافيين يغاير المشروط بالآخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل بدون الآخر كما اذا علم ان زيدا سيقدم البتة لكن عند قدومه لم يعلم انه قدم وكما اذا علم انه قدم

من غير سابقة علم انه سيقدم والحق ان العلمين متغايران وان التغاير فى الاضافة او العالمية لايقدح فى قدم الذات ومن المعتزلة من سلم تغاير العلمين ومنع تغيرهما وقال تعلق عالمية البارى بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان ازليان لايتغيران اصلا فانه فى يوم الجمعة يعلم دخوله فى السبت وفى يوم السبت يعلم عدم دخوله فى الجمعة غاية الامر انه يمكن التعبير عن العدم فى الحال والوجود فى الاستقبال بسيوجد وبعد الوجود لا يمكن وهذا تفاوت وضعى لايقدح فى الحقايق وكذا عالميته بعدم العالم فى الازل لايتغير بوجود العالم فيما لايزال فان قيل الكلام فى العلم التصديقى ولاخفاء فى ان تعلق عالميته لهذه النسبة وهو انه يحصل له الدخول يوم السبت وللعالم الوجود فيما لايزال اوفى يوم السبت وفيما لايزال كان جهلا لانتفاء متعلقه الذى هو النسبة الاستقبالية اجيب بالمنع فانه ذلك التعلق حال عدمه بانه سيوجد وهذه النسبة بحالها وانما الجهل هو ان يحصل التعلق حال وجوده بانه سيوجد وهو غير التعلق الثانى والحاصل ان التعلق بالعدم فى حالة معينة والوجود فى حالة اخرى باق ازلا وابدا لاينقلب جهلا اصلا فقد علم البارى تعالى فى الازل عدم العالم فى الازل ووجوده فيما لايزال وفناءه بعد ذلك ويوم القيمة ايضا يعلمه كذلك من غير تغير اصلا وهذا الكلام يدفع اعتراض الامام بان البارى تعالى اذا اوجد العالم وعلم انه موجود فى الحال فاما ان يبقى علمه فى الازل بانه معدوم فى الحال فيلزم الجهل والجمع بين الاعتقادين المتنافيين واما ان يزول فيلزم زوال القديم وقد تقرر ان ماثبت قدمه امتنع عدمه (قال والتزم ٩) يعنى ذهب ابو الحسين الى ان علم البارى بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها ولايقدح ذلك فى قدم الذات كما هو مذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء وهو انه فى الازل انما يعلم الماهيات والحقائق واما التصديقات اعنى الاحكام بان هذا قد وجد وذاك قد عدم فانما يحدث فيما لايزال وكذا تصور الجزئيات الحادثة وبالجملة فذاته توجب العلم بالشئ بشرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده ولايبقى بعد فنائه ولا امتناع فى اتصاف الذات بعلوم حادثة هى تعلقات واضافات ولا فى حدوثها مع كونها مستندة الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار لكونها مشروطة بشروط حادثة واما اعتراض الامام بان كل صفة تعرض للواجب فذات الواجب اما ان تكفى فى ثبوتها وانتفائها فيلزم دوام ثبوتها او انتفائها بدوام الذات من غير تغير واما ان لاتكفى فيتوقف ثبوتها وانتفاؤها على امر منفصل والذات لاتنفك عن ثبوت تلك الصفة او انتفائها الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف الذات عليه لان الموقوف على الموقوف على الشئ موقوف على ذلك الشئ فيلزم امكان الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا ففى غاية الضعف لان ما لاينفك عن الشئ لايلزم ان يكون متوقفا عليه كما فى وجود زيد مع وجود عمرو او عدمه الى غير ذلك مما لايحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات بان الخلو عنه جهل ونقص وبان كل احد من المطيع والعاصى يلجأ اليه فى كشف الملمات ودفع البليات ولولا انه مما لاتشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك وبان الجزئيات مستندة الى الله تعالى ابتداء او بواسطة وقد اتفق الحكماء على انه عالم بذاته وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول (قال المبحث الرابع ٧) اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك فى كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ماثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده لكن كثر الخلاف فى معنى ارادته فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لافى محل وعند

٩ والتزم تغير علمه بالجزئيات المتغيرة كما ذهب اليه هشام من انه عالم فى الازل بالحقايق والماهيات وانما يعلم الاشخاص والاحوال بعد حدوثها
متن

٧ فى انه مريد اتفقوا على ذلك ودل عليه كونه فاعلا بالاختيار فعندنا بصفة قديمة قائمة بذاته على قياس سائر الصفات للقطع بان تخصيص احد طرفى المقدور بالوقوع يكون لصفة خاصة نجدها من انفسنا ليست هى العلم والقدرة ونحوهما وتعلقها لذاتها فلا يلزم تسلسل الارادات ووجوب المراد بها لاينافى الاختيار وقدمها لايوجب قدمه ولاينافى حدوث تعلقها
متن

الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة تمسك اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لابد ان يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شأنه التخصيص والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر وينبه على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلافها وللعلم ان مطلق العلم نسبته الى الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة او بانه سيوجد في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر اذ قد لا يسلم الخصم سبق العلم بانه يوجد في وقت كذا على ارادته ذلك ولا تأخر علمه بوقوعه حالا عن ارادته الوقوع حالا وما يقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم الشئ كما يقع وان المعلوم هو الاصل في التطابق لانه مثال وصورة له لا بمعنى تأخره عنه في الخارج البتة والحق ان مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية ثم قد تبين قدمها وزيادتها على الذات بمثل ما مر في العلم والقدرة وقد يورد ههنا اشكالات الاول ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء اذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الآخر وفي الوقت الآخر لزم نفي القدرة والاختيار واذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت دون غيره يفتقر الى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم تسلسل الارادات والجواب انها انما تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل المرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح في شئ فان قيل فمع تعلق الارادة لا يبقى التمكن من الترك وينتفي الاختيار قلنا قد مر غير مرة ان الوجوب بالاختيار محض الاختيار الثاني ان الارادة لا تبقى بعد الايجاد ضرورة فيلزم زوال القديم وهو محال والجواب انها صفة قد تتعلق بالفعل وقد تتعلق بالترك فتخصص ما تعلقت به وترجحه وعند وقوع المراد يزول تعلقها الحادث وبهذا يندفع ما يقال انها لا تكون بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم على ان قدم المراد لا يوجب قدم العالم لان معناه ان يريد الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحداثه في وقته ويشكل بايجاد الزمان الا ان يجعل امرا مقدرا لا تحقق له في الاعيان فان قيل نحن نردد في الاثر الذي هو المراد كالعالم مثلا بانه اما لازم للارادة فيلزم قدمه او لا فيكون مع الارادة جائز الوجود والعدم فلا تكون الارادة مرجحة قلنا هو جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة واما مع تعلقها بالوجود فالوجود مترجح بل لازم وقد تمنع استحالة زوال القديم وهو مدفوع بما سبق من البرهان والاستناد بانه يعلم في الازل ان العالم معدوم سيوجد وبعد الايجاد لا يبقى ذلك التعلق الازلي مدفوع بما عرفت في المبحث السابق الثالث ان متعلق ارادته اما ان يكون اولى فيلزم استكماله بالغير اولا فيلزم العبث والجواب ما مر في بحث قدرته (قال وحدوثها ٨) يشير الى نفي مذاهب المبطلين فمنها قول الكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته وهو فاسد لما مر من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ولان صدور الحادث عن الواجب لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة فيلزم الدور او التسلسل فان قيل استناد الصفات الى الذات ايضا كذلك وبطريق الايجاب دون الاختيار فلم لا يجوز ان يكون البعض منها موقوفا على شرط حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم

٨ حدوثها مع قيامه بذاته على ماهو رأى الكرامية يوجب التسلسل وكونه محلا للحوادث ومع قيامها بنفسها على ماهو رأى الجبائية ضروري البطلان وقول الحكماء ان العلم بالنظام الاكمل نفي لما نسميه الارادة وكذا قول النجار انها كونه غير مكره ولا ساه وقول الكعبي انها في فعله العلم وفي فعل غيره الامر وذهب كثير من المعتزلة الى انها الداعية فقيل في الغائب خاصة وقيل فيهما جميعا ومعنى الداعية في الشاهد العلم او الاعتقاد او الظن بنفع في الفعل وفي الغائب العلم بذلك واحتجوا بان الارادة فعل المريد قطعا والفاعل يجب ان يكون له شعور بفعله ولا شعور لنا الا بالداعي الخاص او المرجح على الصارف ورد بانا لا نسلم انه اختياري وانه لا شعور بغير الداعي بل الشعور بما له بعينه ضروري وعورض بالعطشان او الهارب بان يميل الى احد الماءين او الطريقين عند التساوي

متن

من تعاقب حوادث لا بداية لها وقد بينا استحالته ولان تلك الشروط اما صفات للبارى فيلزم حدوثه لان مالا يخلو عن الحادث حادث اولا فيلزم افتقاره فى صفاته وكمالاته الى الغير ومنها قول اكثر معتزلة البصرة ان ارادته حادثة قائمة بنفسها لا بمحل وبطلانه ضرورى فان ما يقوم بنفسه لايكون صفة وهذا اولى من ان يقال ان العرض لايقوم الا بمحل للاطباق على ان صفات البارى ليست من قبيل الاعراض وفى كلام بعض المعتزلة ان العرض نفسه ليس بضرورى بل استدلالى فكيف حكمه الذى هو استحالة قيامه بنفسه وفساده بين ومنها قول الحكماء ان ارادة الله تعالى ويسمونها العناية بالمخلوقات هو تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد فى علمه السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التى يجب ويليق ان يقع كل موجود منها فى واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا هو المقتضى لافاضته ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف لان العلل العالية لا تفعل لغرض فى الامور السافلة فقد صرحوا فى اثبات هذه العناية بنفى ما نسميه الارادة وقد عرفت مرادهم باحاطة علم الله تعالى بالكل وانها ليست الا وجود الكل ومنها قول النجار من المعتزلة ان ارادة الله تعالى كونه غير مكره ولا ساه وقول الكعبى وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله هو علمه به او كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون مأمورا به لايكون مرادا له ولا خفاء فى ان هذا موافقة للفلاسفة فى نفى كون الواجب تعالى مريدا اى فاعلا على سبيل القصد والاختيار ومخالفة للنصوص الدالة على ان ارادته تتعلق بشئ دون شئ وفى وقت دون وقت وانه قد امر العباد بما لم يشأه منهم قال الله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لا يحصى ولا فرق بين المشية والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشية صفة واحدة ازلية تتناول ما يشاء الله بها من حيث تحدث والارادة حادثة متعددة بعدد المرادات واما الاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا فليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعى الى الفعل وهو اختيار ركن الدين الخوارزمى فى الشاهد والغائب جميعا وابى الحسين البصرى فى الغائب خاصة قالوا وهو العلم او الاعتقاد او الظن باشتمال الفعل او الترك على المصلحة ولما امتنع فى حق البارى تعالى الظن والاعتقاد كان الداعى فى حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واحتجوا بان الارادة فعل المريد قطعا واتفاقا يقال فلان يريد هذا ويكره ذلك ولهذا يمدح بها ويذم ويثاب عليها ويعاقب قال الله تعالى تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة وقال تعالى منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة فهذا الفعل لو كان غير الداعى لكان للفاعل شعور به ضرورة ان الفاعل هو المؤثر فى الشئ بالقصد والاختيار وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لانا لانشعر عند الفعل او الترك بمرجح سوى الداعى الخالص او المترجح على الصارف والجواب انه ان اريد بكونها فعلا للمريد مجرد استنادها اليه كما فى قولنا فلان يقدر على كذا ويعجز عن كذا فهذا لايقتضى كونه اثرا صادرا عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به وان اريد انه اثر له بطريق القصد والاختيار فممنوع ولا يبعد دعوى الاتفاق على نقيض ذلك كيف ولو كانت كذلك لاحتاجت الى ارادة اخرى وتسلسلت ثم ترتب الثواب والعقاب على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال او تحصيل الدواعى او نفى الصوارف او نحو ذلك مما للقصد فيه مدخل واما المدح والذم على الشئ فلا يقتضيان كونه فعلا اختياريا وهو ظاهر ثم لانسلم انه لاشعور لنا بمرجح سوى الداعى بمعنى

اعتقاد المصلحة والمنفعة بل نجد من انفسنا حالة ميلانية منبعثة عن الداعي او غير منبعثة هي السبب القريب في الترجيح والتخصيص فدعوى كون الارادة مغايرة للداعي اجدر بان تكون ضرورية ثم اورد بطريق المعارضة ان الارادة لو كانت هي الشعور بما في الفعل او الترك من المصلحة لما وقع الفعل الاختياري بدونه ضرورة واللازم باطل لان العطشان يشرب احد القدحين والهارب يسلك احد الطريقين من غير شعور بمصلحة راجحة في فعل هذا وترك ذاك عند فرض التساوي في نظر العقل وبالجملة فيكون مسمى لفظ الارادة مغاير الشعور بالمصلحة في الفعل او الترك مما لا ينبغي ان يخفى على العاقل العارف بالمعاني والاوضاع نعم لو ادعى في حق الباري تعالى انتفاء مثل هذه الحالة الميلانية والاقتصار على العلم بالمصلحة فذلك بحث آخر (قال خاتمة ٩) مذهب اهل الحق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن وان كل كائن فهو مراده وان لم يكن مرضيا ولا مأمورا به بل منهيا وهذا ما اشتهر من السلف ان ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وخالفت المعتزلة في الاصلين ذهابا الى انه يريد من الكفار والعصاة الايمان والطاعة ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريدها وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبائح واخرنا الكلام في ذلك الى بحث الافعال لما له من زيادة التعلق بمسألة خلق الاعمال (قال المبحث الخامس ٢) قد علم بالضرورة من الدين وثبت في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله ان الباري تعالى حي سميع بصير وانعقد اجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة بانه عالم قادر لما مر وكل عالم قادر حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب من الكمالات يثبت بالفعل لبراءته عن ان يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى الكل بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال لما مر وهذا التقرير لا يحتاج الى بيان ان الممات والصمم والعمى اضداد الحياة والسمع والبصر لا اعدام ملكات وان من يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها لكن لابد من بيان ان الحيوة في الغائب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وغاية متشبثهم في ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم تقم به آفات ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم اقتضاء مثل ذلك في حق الباري تعالى واوضح من هذا ما اشار اليه الامام حجة الاسلام انه لا خفاء في ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لا يتصف بها فلو لم يتصف الباري بها لزم ان يكون الانسان بل غيره من الحيوانات اكمل منه وهو باطل قطعا ولا يرد عليه النقض بمثل المشي والحسن الوجه لان استحالته في حق الباري تعالى مما يعلم قطعا بخلاف السمع والبصر والغرض من تكثير وجوه الاستدلال في امثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق وان الاذهان متفاوتة في القبول والاذعان ربما يحصل للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض او باجتماع الكل او عدة منها مع ما في كل واحد من مجال المناقشة واما الاعتراض بانه لا سبيل الى استحالة النقص والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا فاي حاجة الى سائر المقدمات التي ربما يناقش فيها فجوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه او لا يراه حجة اصلا او يعتقد انه لا يصح في مثل هذا المطلوب التمسك به وبسائر الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون الباري حيا سميعا بصيرا وبالجملة لما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا ثبت على قاعدة اصحابنا له صفات قديمة هي الحيوة والسمع والبصر على ما بينا في العلم والقدرة فان قيل لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع

٩ (خاتمة) ارادته تعم جميع الكائنات وبالعكس خلافا للمعتزلة في الاصلين وسيجيء في بحث الافعال

متن

٢ في انه حي سميع بصير شهدت الكتب الالهية واجمع عليه الانبياء بل جمهور العقلاء ودل العلم والقدرة على الحيوة والحيوة على صحة السمع والبصر فيثبتان بالفعل ولا خفاء في ان الخلو عن هذه الصفات في حق من يصح اتصافه بها نقيصة وقصور في الكمال لا اقل وباطل ان يتسم الواجب بالنقصان وبكونه اقل كمالا من الانسان فهذه بجملتها تفيد القطع وان كان في البعض للجدال مجال ويثبت على اصل اصحابنا صفات قديمة هي الحيوة والسمع والبصر ولا يلزم قدم المسموع والمبصر لجواز حدوث التعلق وما يقال انها نفس اعتدال المزاج وتأثير الحاسة او مشروطة بذلك مم في الشاهد فكيف في الغائب

متن

والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر فلا ممنوع لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان يجعل هذا شبهة من قبل المخالف بانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى وهى انه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل وجه اللزوم ان الحيوة اعتدال نوعى للمزاج الحيوانى على ماسبق او صفة تتبعها مقتضية للحس والحركة الارادية وقد عرفت ان المزاج من الكيفيات الجسمية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات تأثر للحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية تتبعه وليست الحواس الاقوى جسمانية والجواب انا لانسلم كون الحيوة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطة به فى الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر انها فى الشاهد تقارن ماذكرتم ولاحجة على الاشتراك وقد تكلمنا على ذلك فيماسبق (قال وعلى مانقل ٢) المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابى الحسن فى الاحساس من انه علم بالمحسوس على ماسبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم و يكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لاانواعا مختلفة على مامر فى بحث العلم قلنا يجوز ان يكون له صفة واحدة هى العلم لها تعلقات مختلفة هى الانواع المختلفة بان تتعلق بالمبصر مثلا تارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب تعقلنا اياه وتارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه (قال وعند الفلاسفة ٩) على هذا لايلزم ثبوت صفة زائدة فضلا عن تعددها والى هذا ذهب الكعبى وجماعة من معتزلة بغداد والاكثرون على ان كونه سميعا بصيرا غير كونه عالما وتفق كلهم على نفى الصفة الزائدة على الذات (قال خاتمة ٤) قال امام الحرمين رحمه الله الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف البارى تعالى باحكام الادراكات الاخر اعنى الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروايح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة اذكل ادراك يعقبه ضده هو آفة فادل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم يتقدس البارى تعالى عن كونه شاما ذائقا لامسا فان هذه الصفات تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب عنها مع انها لاتنبئ عن حقايق الادراكات فانك تقول شممت تفاحة فلم ادرك ريحها وكذلك اللمس والذوق (قال المبحث السادس فى انه متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء ٧) وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلى على قياس مامر فى السمع والبصر وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعنى الحى العالم القادر نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان نوقش فى كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كما فى السكوت فلاخفاء فى ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاعتراض والجواب ههنا كمامر فى السمع والبصر وبالجملة لاخلاف لارباب الملل والمذاهب فى كون البارى تعالى متكلما وانما الخلاف فى معنى كلامه وفى قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة كما فى الخرس والطفولة هو بها آمر ناه مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية فتورية فالاختلاف فى العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة وخالفنا فى ذلك جميع الفرق وزعموا انه لامعنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدال على المعانى

٢ الشيخ من ان الاحساس علم بالمحسوس وان كان نوعا آخر من العلم لايستلزم ثبوت صفة اخرى لجواز ان تكون الانواع المختلفة هى التعلقات متن

٩ وعند الفلاسفة وبعض المعتزلة حيوته كونه يعلم ويقدر وسماعه وابصاره علمه بالمسموعات والمبصرات متن

٤ (خاتمة) المذهب انه يدرك الروايح والطعوم ومثل الحرارة والبرودة الا ان الشرع لم يرد بذلك ولم يجوز العقل كونه شاما ذائقا لامسا لكونها من صفات الاجسام مع انها لاتنبئ عن حقيقة الادراك لصحة قولك شممته فلم ادرك ريحه متن

٧ عليهم الصلوة والسلام مع ثبوت صدقهم بالمعجزات من غير توقف على الكلام وقد يستدل بان ضده فى الحى نقص او قصور فى الكمال على مامر ثم كلامه عندنا صفة ازلية منافية للسكوت والآفة يدل عليها بالعبارة او الكتابة ليست من جنس الاصوات والحروف وخالفنا فى ذلك جميع الفرق ذهابا الى ان المعقول من الكلام هو الحسى دون النفسى ولم يقل بقدمه الا الحنابلة والحشوية جهلا منهم او عنادا اذ لاخفاء فى ترتب اجزائه وامتناع بقائه وزعم الكرامية انه مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وسموه قوله وجعلوا كلامه عبارة عن القدرة على ايجاد القول وعند المعتزلة هو حادث فى جسم ما ومعنى تكلم البارى به خلقه فيه متن

المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض ويكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات القراء والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم وكفى شاهدا على جهلهم مانقل عن بعضهم ان الجلدة والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا ولما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بانه المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث لايقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خالق الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والافتراء وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابن هاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولايحتمل البقاء حتى ان ماخلق من قوما في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لايكون قرآنا وانما القرآن ماقرأه القاري وخلقه الباري من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائي الى انه من جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتابتها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لايزداد بازدياد المصاحف ولاينتقص بنقصانها ولايبطل ببطلانها والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله وهي قديمة والآخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولاعبرة بكلام الكرامية والحشوية فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات كلام النفس ونفيه وان القرآن هو او هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي ولالهم في قدم النفسي لو ثبت وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي ان يحمل مانقل من مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف ستة اشهر ثم استقرار رأيهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر (قال لنا) استدل على قدم كلام الله وكونه نفسيا لاحسيا بوجهين الاول ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لايسمى متحركا وان الله لايسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم يسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله كما هو رأى اهل الحق وحينئذ فالكلام القائم بذات الباري لايجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه ونه يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وبقاء شيء منها بعد الحصول على ماسبق نبذ من ذلك في بحث الكم والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى اذ لاثالث يطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت فان اعترض من قبل المعتزلة بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام لما صح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسي لانه لابقاء له ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم بشيء ولو سلم فانما يقوم بلسانه لابذاته وايضا لما صح قولهم الامير يتكلم بلسان الوزير والجني

قلنا ان معنى المتكلم من قام به الكلام والمنتظم من الحروف حادث يمتنع قيامه بذات الله تعالى فتعين المعنى اذ لاثالث فان قيل قد يطلق المتكلم ولابقاء للكلام ليقوم ولو سلم فبلسانه لابه بل بلسان غيره والنظم قد يكون دفعي الاجزاء كما في نفس الحافظ ونفس الطابع فلا يمتنع قدمه وقيامه بالذات قلنا لايشترط في القيام البقاء ولا التلبس بجميع الاجزاء والتكلم بلسان الغير مجاز عن القاء الكلام اليه وكون النظم مرتب الاجزاء ممتنع البقاء ضروري وهو غير الصورة المرسومة او المرقومة

متن

يتكلم بلسان المصروع ومن قبل الحنابلة ان المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء بل دفعيا كالقائم بنفس الحافظ وكالحاصل على الورقة من طابع فيه نقش الكلام وانما لزوم الترتب فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة فالقرآن الذى هو اسم للنظم والمعنى جميعا لا يمتنع ان يكون قديما قائما بذات البارى تعالى اجيب بان كون المتكلم من قام به الكلام ثابت عرفا ولغة وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء ثابت ضرورة وما ذكرتم سندا لمنعهما تمويه اما الاول فلان المعتبر فى اسم الفاعل وجود المعنى لا بقاؤه سيما فى الاعراض السيالة كالمتحرك والمتكلم ولو سلم فيكفى التلبس ببعض اجزائه ولا يشترط القيام بكل جزء من اجزاء المحل كالسامع والباصر والذائق وغير ذلك ومعنى التكلم بلسان الغير القاء الكلام اليه مجازا واما الثانى فلان الكلام فى المنتظم من الحروف المسموعة لا فى الصورة المرسومة فى الخيال او المخزونة فى الحافظة او المنقوشة باشكال الكتابة على ان قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى وتقدس ليس بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلا (قال وان من أمر ونهى ٧) الوجه الثانى ان من يورد صيغة امر او نهى او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد فى نفسه معانى ثم يعبر عنها بالالفاظ التى نسميها بالكلام الحسى فالمعنى الذى يجده فى نفسه ويدور فى خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها فى نفس السامع ليجرى على موجبها هو الذى نسميه كلام النفس وحديثها وربما يعترف به ابو هاشم ويسميه الخواطر ومغايرته للعلم والارادة سيما فى الاخبار والانشاء الغير الطلبى فى غاية الظهور نعم قد يتوهم ان الطلب النفسى هو الارادة وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه فى نفسى او اطلبه ولا اريده تناقض وسيأتى فى فصل الافعال واستدل القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه والارادة بان السيد قد يأمر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه (قال صاحب المواقف او قالت المعتزلة انه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر عنه او ارادته لما امر به لم يكن بعيدا لكنى لم اجده فى كلامهم وانا قد وجدت فى كلام الامام الزاهدى من المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لا نسلم وجود حقيقة الاخبار والطلب فى الصورتين المذكورتين بل انما هو مجرد اظهار اماراتها وقريب من ذلك ما قال امام الحرمين فى الارشاد فان قالوا الذى يجده فى نفسه هو ارادة جعل اللفظة الصادرة عنه امرا على جهة ندب او ايجاب فهذا باطل لان للفظ يتصرم مع ان الطلب بحاله والماضى لا يراد بل يتلهف عليه وبالضرورة يعلم ان ما يجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفا ولان اللفظ تكون ترجمة عما فى الضمير وبالضرورة يعلم انها ليست ترجمة عن ارادة جعلها على صفة بل عن الاقتضاء والايجاب ونحو ذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون فى نفسى كلام وزورت فى نفسى مقالة وقال الاخطل * ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا * وفى التنزيل ويقولون فى انفسهم واذا ثبت ان البارى تعالى متكلم وانه يمتنع قيام الكلام الحسى بذاته تعين ان يكون هو النفسى فيكون قديما لما مر (قال تمسكوا بوجوه الاول ٤) انه علم بالضرورة من دين النبى صلى الله عليه وسلم حتى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثانى ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وجوابهما انه لا نزاع فى اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك او المجاز المشهور شهرة الحقيقة على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء

٧ ويخبر يجد فى نفسه معنى غير العلم والارادة يدل عليه بالعبارة او الكتابة او نحوهما وشاع عند اهل اللسان اطلاق اسم الكلام عليه
متن

٤ انه معلوم من الدين بالضرورة حتى للصبيان ان القرآن اسم لهذا المؤلف الثانى ان ما اشتهر من القرآن انما يصدق على اللفظ الحادث دون المعنى القديم وذلك مثل كونه ذكرا عربيا منزلا على النبى صلى الله عليه وسلم مقروأ بالالسن مسموعا بالاذان مكتوبا فى المصاحف مقرونا بالتحدى مفصلا الى السور والآيات قابلا للنسخ واراد عقيب ارادة التكوين قلنا كلامه يقال بالاشتراك او المجاز المشهور على النظم المخصوص
متن

والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث (قال وذلك ٦) اشارة الى ما اشتهر من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وعربي لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والعربي هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى ومنزل على النبي صلى الله عليه وسلم بشهادة النص والاجماع ولا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل بنزول الجسم الحامل له وقد روى ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة او كتبتها الكتبة ثم نزله منها بلسان جبرائيل الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم شيأ فشيأ بحسب المصالح فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال فان قيل القديم دائم فيكون مقارنا للتحدي ضرورة فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معناه ان يدعو العرب الى المعارضة والاتيان بالمثل وذلك لا يتصور في الصفة القديمة فان قيل النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن يختص الحادث لان القديم لا يرتفع ولا ينتهي فان قيل وقوع كلمة كن عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما نطق به كلمة الجزاء وان دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيأ من حيث وقوعه في سياق النفي معنى اي ليس قولنا الشيء مما نقصد ايجاده واحداثه كما في قوله عليه السلام وانما لكل امرئ ما نوى يقتضي قدمها اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة ويتسلسل وان جعلتم هذا الكلام لا على حقيقته بل مجازا عن سرعة الايجاد فلا دلالة فيه على حدوث كن قلنا حقيقته ان ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء الا ترى انك اذا قلت ما قولي لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل على انك تقول نعم لكل احد بل على انك لو قلت في حقه شيأ لم يكن الا هذا القول (قال لا لمجرد انه دال ٨) المشهور في كلام الاصحاب ان ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا ان له اختصاصا آخر بالله وهو انه اخبر عنه بانه اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم الآية او لسان النبي لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد بكسبه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القاري نفسه لا مثله وهذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما لمعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ولهذا المقام زيادة توضيح في شرح التنقيح وبالجملة ما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقرو بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ونحوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظي رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي (قال واجراء ٧)

٦ ان ما اشتهر من خواص القرآن انما يصدق على اللفظ الحادث دون المعنى القديم مثل كونه ذكرا عربيا منزلا على النبي عليه السلام مقروا بالالسن مسموعا بالآذان مكتوبا في المصاحف مقرونا بالتحدي مفصلا الى السور والآيات قابلا للنسخ واقعا عقيب ارادة التكوين فلنا كلامه تعالى اما بالاشتراك او المجاز المشهور على النظم المخصوص لا لمجرد انه دال على كلامه القديم

متن

٨ على كلامه القديم بل لانه انشاءه برقومه في اللوح او بحروفه في الملك ويختص العربي منه باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة وفي علم الاصول واليه ترجع الخواص المذكورة ثم الصحيح المعتبر خصوص التأليف لا تعين المحل فالمقروء يكون نفس القرآن لا مثله ونفيت القول بعدم حلوله في اللسان او المصحف للتأدب ودفع الوهم

متن

٧ واجراء صفة الدال على المدلول شائع مثل سمعت هذا المعنى وقرأته وكتبته واختصاص موسى عليه السلام بالكلام من حيث انه سمع بلا صوت وحرف كما يرى في الآخرة بلا كم وكيف او انه سمع بصوت من جميع الجهات او من جهة بلا اكتساب

متن

هذا جواب اخر لاصحابنا تقريره ان المراد بالمذكور العربي المنزل المقروء المسموع المكتوب الى اخر الخواص هو المعنى القديم الا انه وصف بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة عليه مجازا ووصفا للمدلول بصفة الدال عليه كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدى وهذا ما قال اصحابنا القراءة حادثة اعنى اصوات القارى التى هى من اكتسابه ويؤمر بها تارة ايجابا وندبا وينهى عنها حينا وكذا الكتابة اعنى حركات الكاتب والاحرف المرسومة واما المقروء بالقراءة المكتوب فى المصاحف المحفوظ فى الصدور المسموع بالاذان فقديم ليس حالا فى لسان ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الاصوات المسموعة وكذا المنزل اذ معنى الانزال ان جبرائيل عليه السلام ادرك كلام الله تعالى وهو فى مقامه ثم نزل الى الارض وافهم النبى صلعم ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلى واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلى بلا صوت ولا حرف كما ترى فى الاخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدى والاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى قال الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من بت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظى لا معنوى (قال الثالث ٧) الوجه الثالث ان كلامه لو كان ازليا لزم الكذب فى اخباره لان الاخبار بطريق المضى كثير فى كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضى سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال اما اولا فباجماع العلماء واما ثانيا فبتواتر من اخبار الانبياء عليهم السلام الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله محال لما فيه من امارة العجز او الجهل او العبث واما رابعا فلانه لو اتصف فى الازل بالكذب فى خبر ما لامتنع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكنا نعلم بالضرورة ان من علم النسبة لا يمتنع عليه ان يخبر عنها على ما هى عليه وطريق اطراد هذا الوجه فى كلامه المنتظم من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلى ومرجع الصدق والكذب الى المعنى واما وجه استحالة النقص ففى كلام البعض انه لا يتم الا على رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلى قال امام الحرمين لا يمكن التمسك فى تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وهذا مبنى على ان مرجع الادلة السمعية الى كلام الله تعالى وصدقه وان تصديق النبى عليه الصلاة والسلام بالمعجزات اخبار خاص وقد عرفت ما فيه وقال صاحب المواقف لم يظهر لى فرق بين النقص فى العقل وبين القبح العقلى بل هو هو بعينه وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع فى مسئلة الحسن والقبح والجواب ان كلامه

٧

ان الاخبار بطريق المضى فى الازل يكون كذبا وهو على الله تعالى محال بالاجماع واخبار الانبياء عليهم السلام ولكونه نقصا عند العقلاء ولانه يوجب امتناع صدقه فى ذلك الخبر لان الازلى لا يزول وهذا باطل قطعا قلنا خبره انما يصير ماضيا ومستقبلا وحالا فيما لا يزال اذ لا زمان فى الازل

متن

في الازل لايتصف بالماضي و الحال والمستقبل لعدم الزمان و انما يتصف بذلك فيما لايزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم (قال الرابع ٧) تقديره ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجيب بوجوه احدها لعبد الله بن سعيد القطان وهو ان كلامه في الازل ليس بامر ولانهي ولاخبر وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لايزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع ليس بمعقول وايضا التغير على القديم محال قلنا هو ارادته امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه وثانيها ان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام الحسي واما النفسي فيكفيه وجوده العقلي وثالثها ان السفه او العبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي عليه الصلاة والسلام باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة اذ اختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مأمور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا ورابعها ان السفه هو ان يخلو عن الحكمة و العاقبة الحميدة ما يتعلق بها والقديم ليس كذلك اذ لا يطلب بثبوته حكمة وغرض وخامسها ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لايزال (قال الخامس ٩) الوجه الخامس والسادس من تمسكات المعتزلة ان الامر لو كان ازليا لكان التكليف باقيا ابدا حتى في دار الجزاء لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولما اختص مكالمة موسى عم بالطور بل استمر ازلا وابدا واللازم باطل اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالى واختيار فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه و ينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى في الطور على الك اذا تحققت فالمختص بالطور سماع الكلام وظهوره و بهذا يخرج الجواب عن الوجه السابع وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم والقدرة فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المأمور منهيا و بالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الزامي علينا حيث لا نقول بالحسن والقبح لذات الفعل ليمتنع صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي و بالعكس (قوله خاتمة ٨) المذهب ان الكلام الازلي واحد قال عبد الله بن سعيد انه في الازل ليس شيئا من الاقسام و انما يصير احدها فيما لايزال وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازي هو في الازل خبر ومرجع البواقي اليه لان الامر بالشيء اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب و النهي بالعكس و على هذا القياس وضعفه ظاهر لان ذلك لازم الامر والنهي لا حقيقتهما والاقرب ماذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى واذا تحققت فالامر كذلك في الذات وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم ينحصر في عدد لان

٧ الرابع ان الامر والنهي والخبر حيث لا مخاطب ولا سامع سفه وعبث واجيب بان كلامه انما يصير احد الاقسام فيما لايزال ولو سلم ففي الكلام النفسي يكفي مخاطب معقول والى هذا يؤول ما قاله الجمهور ان المعدوم مأمور على تقدير الوجود فالامر الازلي اقتضاء ممن سيكون كطلب التعلم من ابن سيولد وكامر النبي صلى الله عليه وسلم لمن يوجد وايضا السفه ان يخلو عن الحكمة ما يتعلق بها والقديم ليس كذلك ولو سلم فيكفي وجود الحكمة ولو بعد حين

متن

٩ الخامس لو كان ازليا لكان ابديا فيبقى التكليف في دار الجزاء السادس يكون مكالمة موسى عليه السلام ابدا لا في الطور وحده السابع يستوي نسبته الى المتعلقات فيكون المأمور منهيا وبالعكس قلنا التعلق حادث بالاختيار

متن

٨

المذهب ان كلامه الازلي واحد يتكثر بحسب التعلق لا على انه انما يتكثر فيما لايزال كما زعم ابن سعيد ولا على انه خبر ومرجع البواقي اليه كما زعم الامام الرازي بل على انه انما ثبت بالسمع ولم يرد بالتعدد ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد كما في العلم والقدرة

متن

نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وقد مر ذلك في القدرة (قال المبحث السابع في صفات اختلف فيها) يعني اختلف فيها اهل الحق القائلون بالصفات الازلية زعم بعض الظاهريين انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة لوجهين الاول انه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه ورد بمنع المقدمتين وثانيهما انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كانت له صفة اخرى لعرفناها معشر العارفين الكاملين واللازم منتف بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص وهما لا يدلان على صفة اخرى ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع ولو سلم فما ادريك ان الكاملين لم يعرفوا صفة اخرى ولا نسلم انه لا طريق سوى ما ذكرتم اليس الشرع طريقا وصراطا قويما مستقيما فمن الصفات المختلف فيها البقاء اثبته الشيخ الاشعري واشياعه من اهل السنة لان الواجب باق بالضرورة فلابد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائدا عليه لان الشيء قد يوجد ولا يبقى كالاعراض سيما السيالة وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة على الوجود لوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني بعد الزمان الاول وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا فسر البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كان لزوم المحال اظهر لانه يؤل الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحايف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى نشأت من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحيوة وليس بشيء لان الوجود ليس من الذات ولو سلم فافتقاره الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الاخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات محال لان افتقار الصفات الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة وحينئذ فان كان لها بقاء ينقل الكلام اليه ويتسلسل وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن له بقاء كان كعالم بلا علم وقد بين بطلانه فان قيل هو باق بالبقاء الا ان بقاءه نفسه لا زائد عليه ليتسلسل قلنا فحينئذ يجوز ان يكون البارى تعالى باقيا ببقاء هو نفسه عالما بعلم هو نفسه فلا يثبت زيادة صفة البقاء على ما هو رأى الشيخ وزيادة العلم والقدرة وغيرهما على ما هو رأى اهل الحق واعترض على هذا الجواب بان كون بقاء البارى او علمه او قدرته نفس ذاته محال لما مر في اثبات الصفات بخلاف كون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود وقدم القدم وغير ذلك فاورد الاشكال ببقاء الصفات فان العلم القديم باق بالضرورة وكذلك سائر الصفات مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما فيلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدماء اخر لم يقل بها احد وللقوم في التفصي عن هذا الاشكال وجوه الاول لبعض القدماء انا نقول الذات باق بصفاته ولا نقول الصفات باقية ليلزم المحال وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضروري الثاني لبعض الاشاعرة ونسب الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر الصفات كما ذكر في البقاء واوضحه الاستاد

اذ لا تنحصر الصفات فيما ذكر والتمسك بانه لا دليل على صفة اخرى فيجب نفيها وبانها لو كانت لعرفت لوقوع التكليف بكمال المعرفة ضعيف فمنها البقاء اثبته الشيخ واتباعه لان الباقي بلا بقاء كالعالم بلا علم وليس نفس الوجود اذ قد يوجد الشيء ولا يبقى وخالفه الكثيرون لوجوه الاول ان المعقول منه استمرار الوجود ومعناه الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني الثاني ان الباقي بالبقاء الذي ليس نفس الذات لا يكون واجبا لذاته سيما اذا فسر بصفة بها الوجود في الزمان الثاني وليس هذا من افتقار صفة الى صفة كالارادة الى العلم بل من افتقار الوجود الثالث اما ان يحتاج البقاء الى الذات فيدور او بالعكس فيكون هو الواجب لا الذات او لا يحتاج احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما معا فيتعدد الواجب مع ان استغناء الصفة عن الذات ليس بمعقول الرابع اما ان يكون للبقاء بقاء فيلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى اولا فيكون كعالم بلا علم فان قيل بقاء البقاء نفسه قلنا فلتكن الصفات مع الذات كذلك وقد يدفع بانه محال لما مر بخلاف كون بقاء البقاء نفسه لكن يبقى اشكال قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات ولا يندفع بما قيل نحن لا نقول الصفات باقية بل الذات بقي بصفاته او بقاؤها نفسها او نفس بقاء الذات لعدم التغاير لان الاول باطل بالضرورة والثاني بايجابه جواز كون بقاء الذات كذلك حتى لا يثبت قديم آخر والثالث بامتناع قيام صفة الشيء بما ليس عينه وان لم يكن غيره

معنى

بانه لماثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع الباقي بلابقاء وكونها باقية ببقاء زائد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلا منها باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم مثلا صفة للذات بها يكون الذات عالما و بقاء لنفسه به يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاء له و بقاء لنفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما وهذا كما ان الجسم كائن في المكان بكون يخصصه و يزيد عليه ضرورة تحقق الجسم بدون هذا التمكن ثم هذا الكون كائن بكون هو نفسه لا زائد عليه قائم به ولم يكن العلم علما لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاء بقاء للذات ليلزم كونه عالما باقيا بشئ واحد فان قيل فقد لزم كون الذات عالما بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم وهو محال قلنا المستحيل ان يكون الشئ عالما بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم له وههنا العلم علم للذات وليس بقاء له والبقاء بقاء العلم وليس علما له فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه فلم لم يجز كون الذات عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه الى غير ذلك على ما هو رأى المعتزلة قلنا لما سبق في بحث زيادة الصفات من لزوم المفاسدات و يرد على هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقاء الذات نفسه ولا تثبت صفة زائدة فان قيل الاصل زيادة الصفة الا لمانع وهو ههنا لزوم قيام المعنى بالمعنى ولم يوجد في بقاء الذات قلنا خطابي و معارض بان الاصل عدم تكثر القدماء الا لقاطع الوجه الثالث للاشعري ان الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات بخلاف الجوهر مع اعراضه فلذا لم يكن بقاؤه بقاءها و يرد عليه ان الصفات كما انها ليست غير الذات فليست عينه ايضا و كما امتنع اتصاف الشئ بصفة قائمة بالغير فكذا بصفة قائمة بما ليس نفس ذلك الشئ واما الاعتراض بانه لوكانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته الى غير ذلك فليس بشئ لان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد صح كون العلم مثلا باقيا بخلاف كونه قادرا (قال ومنها التكوين ٤) اشتهر القول به عن الشيخ ابي منصور الماتريدي واتباعه وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي له الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم عن العدم الى الوجود ثم اطنبوا في اثبات ازليته و مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل و الترك واقترانها بارادته والعمدة في اثباته ان البارى تعالى مكون الاشياء اجماعا وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم ولابد ان تكون ازلية لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى ثم اختلف اسماؤها بحسب اختلاف الاثار من حيث حصول المخلوقات بالتسمي تخليقا والارزاق ترزيقا والصور تصويرا والحيوة احياء والموت اماتة الى غير ذلك واجيب بان ذلك انما هو في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولانسلم ان التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لايزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة و الارادة وقد يستدل بوجوه اخر احدها ان البارى تعالى تمدح في كلامه الازلي بانه الخالق البارئ المصور فلو لم يثبت التخليق والتصوير في الازل بل فيما لايزال لكان تمدحا من الله بما ليس فيه وهو محال ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه محال واجيب بانه كالتمدح بقوله تعالى يسبح له ما في السموات وما في الارض وقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله اي معبود ولاشك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لايزال لا في الازل و الاخبار عن الشئ في الازل لايقتضي ثبوته فيه كذكر الارض والسماء والانبياء وغير ذلك نعم هو في الازل بحيث تحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لايزال لما له من صفات الكمال وثانيها ان الاشاعرة يقولون في قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه قد جرت العادة الالهية انه يكون الاشياء لاوقاتها بكلمة ازلية هي كلمة كن ولا نعني بصفة التكوين الا هذا واجيب بانه حينئذ يعود الى صفة الكلام

٤ ومنها التكوين اثبته بعض الفقهاء تمسكا بانه خالق اجماعا فلابد من قيام صفة به تسميها التخليق والترزيق والاحياء والاماتة ونحو ذلك بحسب اختلاف المتعلقات وتكون ازلية كسائر الصفات ورد بان ذلك في الصفات الحقيقية وليس الايجاد الامعنى يعقل من تعلق المؤثر بالاثر وذلك فيما لايزال قالوا تمدح في كلامه الازلي بانه الخالق البارئ المصور فلو لم يكن ذلك الا فيما لايزال لزم التمدح بما ليس فيه والكمال بعد النقصان قلنا كالتمدح بقوله تعالى يسبح له ما في السموات وما في الارض وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وحقيقته انه في الازل بحيث يحصل له ذلك فيما لايزال قالوا اعترفتم بانه يكون الاشياء في اوقاتها بكلمة ازلية هي كن وهو المعنى بالتكوين قلنا فيعود الى صفة الكلام قالوا صفة كمال فالخلو عنه نقص قلنا نعم حيث امكن وامكانه في الازل ممنوع وعورضت الوجوه بانه لايعقل من التكوين الا الاحداث و الاخراج من العدم الى الوجود كما فسرتموه وهو من الاضافات الفعلية لا الصفات الحقيقية كما مر وبانه لوكان قديما لزم قدم المكون ضرورة امتناع الانفكاك فان قيل بل صفة بها تكون الاشياء لاوقاتها وتخرج من العدم الى الوجود وليست القدرة مقتضاها الصحة ومقتضى التكوين الوجود على انه لما دام و ترتب عليه الاثر بعد حين ما يلزم الانفكاك ولم يكن كضرب بلا مضروب قلنا ولم قلتم انها غير القدرة المقرونة بالارادة وهل القدرة الا صفة تؤثر على وفق الارادة ولهذا قال الامام الرازي ان تلك الصفة ان تؤثر على سبيل ٣

ولاتثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين بذاته من كمال العلم والقدرة والارادة وثالثها ان التكوين والايجاد صفة كمال فلو خلا عنها فى الازل لكان نقصا وهو عليه محال واجيب بان ذلك انما هو فيما يصح اتصافه به فى الازل و لانسلم ان التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم هو فى الازل قادر عليه ولا كلام فيه ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين الاول انه لايعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الازلى ولاخفاء فى انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلايكون موجودا عينيا ثابتا فى الازل وثانيهما انه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية بها تتكون الاشياء لاوقاتها وتخرج من العدم الى الوجود فيما لايزال وليست نفس القدرة لان مقتضى القدرة ومتعلقها انما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود المكون فى وقته على انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث والاخراج من العدم فازليته لاتستلزم ازلية المخلوق لانه لما كان دائما مستمرا الى زمان وجود المخلوق وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة فى شئ ولم يكن كالضرب بلامضروب والكسر بلامكسور وانما يلزم ذلك فى التكوين الذى يكون من الاعراض التى لابقاء لها قلنا وما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفى الفعل والترك المقترنة بارادته كيف وقد فسروا القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة اى انما تؤثر فى الفعل ويجب صدور الاثر عنه عند انضمام الارادة واما بالنظر الى نفسها وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفى الفعل والترك فلاتكون الا جائز التأثير فلهذا لايلزم وجود جميع المقدورات ولما ذكرنا من ان القدرة جائز التأثير وانما يجب بالارادة قال الامام الرازى ان الصفة التى يسمونها التكوين يكون تأثيرها اى بالنظر الى نفسها اما على سبيل الجواز فلاتتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلايكون الواجب مختارا بل موجبا ولايرد عليه اعتراض صاحب التلخيص بان الوجوب اللاحق لاينافى الاختيار لان معناه انه تعالى اذا اراد خلق شئ من مقدوراته كان حصول ذلك الشئ منه واجبا لان هذا هو القسم الاول اعنى ما يكون تأثيره بالنظر الى نفسه على سبيل الجواز قال وما نقل قد اشتهر عن الاشعرى ان التأثير نفس الاثر والتكوين نفس المكون وهذا بظاهره فاسد وفساده غنى عن التنبيه فضلا عن الدليل والذى يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شائع فى المخلوقات بحيث لايفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه او مجازا مشتهرا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لايليق بالمباحث العلمية ويمكن ان يكون معناه ان الشئ اذا اثر فى شئ واوجده بعد ما لم يكن موثرا فالذى حصل فى الخارج هو الاثر لاغير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار عقلى لاتحقق له فى الاعيان وقد سبق ذلك فى الامور العامة (قال ومنها القدم ٢) اثبته ابن سعيد صفة بها يكون البارى تعالى قديما واثبت الرحمة والكرم والرضا صفات وراء الارادة وليس له على ذلك دليل يعول عليه واثبت القاضى ادراك الشم والذوق واللمس صفات وراء العلم (قال ومنها ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية ٤) مثل الاستواء فى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد فى قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى والوجه فى قوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين فى قوله تعالى ولتصنع على عينى وتجرى باعيننا فعن الشيخ ان كلا منها صفة زائدة وعن الجمهور وهو احد قولى الشيخ انها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء او تمثيل وتصوير لعظمة الله واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان قيل جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى فما وجه تخصيص خلق آدم صلى الله عليه وسلم بلفظ المثنى وما وجه الجمع فى قوله باعيننا اجيب

٣ الجواز فلا تتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلايكون الواجب مختار وما نقل عن الشيخ ان التكوين هو المكون فقيل معناه ان المفهوم من اطلاق الخلق هو المخلوق او انه اذا اثر شئ فى شئ فالذى حصل له فى الخارج هو الاثر لاغير متن

٢ والرحمة والرضا والكرم عند ابن سعيد والجمهور على انه قديم لذاته ومرجع البواقى الى الارادة متن

٤ كالاستواء واليد والوجه والعين ونحو ذلك والحق انها مجازات وتمثيلات متن

بانه اريد كمال القدرة وتخصيص آدم تشريف له وتكريم ومعنى تجرى باعيننا انها تجرى بالمكان المحوط بالكلاءة والحفظ والرعاية يقال فلان بمرئ من الملك ومسمع اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته وقيل المراد الاعين التى انفجرت من الارض وهو بعيد وفى كلام المحققين من علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو نفى وهم التشبيه والتجسيم بسرعة والا فهى تمثيلات وتصويرات للمعانى العقلية بابرازها فى الصور الحسية وقد بينا ذلك فى شرح التلخيص (الفصل الرابع فى احواله) من انه هل يرى وهل يمكن العلم بحقيقته (وفيه بحثان البحث الاول فى رؤيته) ذهب اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين فى الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم فى ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته فى الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك ولا نزاع للخصم فى جواز الانكشاف التام العلمى ولا لنا فى امتناع ارتسام صورة من المرئى فى العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئى او حالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا تتعلق فى الدنيا الا بما هو فى جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل تصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ولم تقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل فى الشئ سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يذد عنه الضرورة والبرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن فى مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل المعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعى لان احدى مقدمتيه وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار الجبل انما يثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعى لا نزاع فى امكانه بل وقوعه لنا من المنقول قوله تعالى حكاية رب ارنى انظر اليك الآية والاستدلال فيها من وجهين احدهما انه لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى عليه السلام واللازم باطل بالنص والاجماع والتواتر وتسليم الخصم ووجه اللزوم انه ان كان عالما بالله تعالى وما لا يجوز عليه كان طلبه الرؤية عبثا واجتراء لا يليق بالانبياء عليهم السلام وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما وثانيهما انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن فى نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقرير المعلق عليه والمحال لا يقع على شئ من التقادير واعترضت المعتزلة بوجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذى هو العلم الضرورى الثانى انه على حذف المضاف والمعنى ارنى آية من آياتك انظر الى آيتك وكلاهما فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقته الجواب اعنى قوله لن ترانى لانه نفى لرؤية الله تعالى باجماع المعتزلة لا للعلم الضرورى ولا لرؤية الآية والعلامة كيف وموسى عالم بربه تعالى سمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه واختص من عنده بآيات كثيرة فما معنى طلب العلم الضرورى واندكاك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفى رؤية الآية وايضا الآية انما هى عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص فى الرؤية كذا فى الارشاد لامام الحرمين وما وقع فى المواقف من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنه بعيد جدا اذا وصلت بالى سهو او مأول بان النظر بمعنى الرؤية فوصله وصلها والا فليس فى الآية وصل الرؤية بالى الثالث للجاحظ واتباعه ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية

قوله ذهب اهل الحق الى انه تعالى مع تنزهه عن الجهة والمقابلة يصح ان يرى ويراه المؤمنون فى الجنة خلافا لسائر الفرق ولا نزاع لهم فى امكان الانكشاف التام العلمى ولا لنا فى امتناع ارتسام الصورة او اتصال الشعاع او حالة مستلزمة لذلك بل المتنازع انا اذا نظرنا الى البدر فلنا حالة ادراكية نسميها الرؤية مغايرة ولما اذا غمضنا العين وان كان ذلك انكشافا جليا فهل يمكن ان يحصل للعباد بالنسبة الى الله تعالى تلك الحالة وان لم يكن هناك مقابلة لنا على الامكان وجهان احدهما قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارنى انظر اليك الآية وذلك ان موسى طلب الرؤية ولم يكن عابثا ولا جاهلا والله تعالى علقها على استقرار الجبل وهو ممكن فى نفسه واعترض على الاول بانه انما طلب العلم الضرورى او رؤية آية ولو سلم فلقومه او لزيادة الطمانينة بتعاضد العقل والسمع ولو سلم فالجهل بمسئلة الرؤية لا يخل بالمعرفة ورد بان لن ترانى نفى للرؤية لا للعلم او رؤية الآية كيف والعلم حاصل والآيات كثيرة والحاصل منها حينئذ انما هو على تقدير الاندكاك دون الاستقرار والرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص فى معناها والقوم انما يصدقون للنبى فيكفيهم اخباره بامتناع الرؤية اولا فلا يفيد حكايته عن الله تعالى ولا يليق بالنبى تأخير رد الباطل كما فى طلب جعل الآلهة ولا طلب الدليل بهذا الطريق ولا الجهل فى الالهيات بما يعرفه آحاد المعتزلة وعلى الثانى بان المعلق عليه استقرار الجبل عقيب النظر وهو حالة الاندكاك يستحيل معها الاستقرار ورد بانه ممكن ضرورة وان لم يقع ايلزم وقوع الرؤية وانما المستحيل اجتماعهما

 متن

لاجل قومه حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بالطريق الاولى ولهذا قال افتهلكنا بما فعل السفهاء منا وهذا مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانه لم يبين لهم الامتناع بل غايته الاخبار بعدم الوقوع وانما اخذتهم الصاعقة لقصدهم التعنت والالزام على موسى عليه السلام لا لطلبهم الباطل واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب المحال ومشاهدة ما جرت من الاحوال والاهوال والالم يفد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى والمعتزلة تحيروا فى هذا المقام فزعموا تارة انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسئلة الرؤية فظنوا جوازها عند سماع الكلام واختار موسى عليه السلام فى الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق وتارة انهم لم يكونوا مؤمنين حق الايمان ولا كافرين بل مستدلين او فاسقين او مقلدين فاقترحوا ما اقترحوا واجيبوا بما اجيبوا واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سأل لنفسه لرآه لعلو قدره وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله وانما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عليه السلام فى الاخبار بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعوا فيخبروا السائلين ولا شك انهم اذا لم يقبلوه من موسى مع تأيده بالمعجزات فمن السبعين اولى الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما فى طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى ورد بان هذا لا ينبغى ان يكون بطريق طلب المحال الموهم لجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة الخامس ان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سألوها منه فطلب العلم ثم تاب عن تركه طريقة الاستدلال او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا الحق فاجترأ على السؤال لتبين له جلية الحال وهذا تغيير وتلطيف للعبارة فى التعبير عن جهل كليم الله تعالى بما يجوز عليه وبما لا يجوز وقصوره فى المعرفة عن حثالة المعتزلة نعوذ بالله من الغباوة والغواية واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة انا لا نسلم انه طلب الرؤية بل العلم الضرورى او رؤية آية وعلامة ولو سلم فلا نسلم لزوم الجهل او العبث لجواز ان يكون لغرض ارشاد القوم او زيادة اطمينان القلب ولو سلم فلا نسلم استحالة جهل موسى عليه السلام بمثل هذه المسائل فعليك بتطبيق الاجوبة واما الاعتراض على الوجه الثانى من طريق الاستدلال فمن وجوه احدها انا لا نسلم انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ والجواب ان الاستقرار حالة الحركة ايضا ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتى لا يزول ولهذا صح جعله دكا فانه لا يقال جعله دكا الا فيما يجوز ان لا يكون كذا وانما المحال هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما محال وما يقال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد الاجتماع فسلم لكن ليس هو المعلق عليه وان اريد المقيد بالمعية فممنوع فان قيل قد جعلتم الاعم وهو الامكان الذاتى مستلزما للاخص

وهو الاستقبالى قلنا العموم والخصوص بينهما انما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتى ممكن ابدا وقد يقال فى الجواب انه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وهو ممكن فى نفسه فيرد عليه انه واقع فى الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها اللهم الا ان يقال المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن فى المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق او اللاحق فان قيل وجود الشرط لايستلزم وجود المشروط قلنا ذلك فى الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشئ ولايكون داخلا فيه واما الشرط التعليقى فمعناه مايتم به علية العلة وآخر مايتوقف عليه الشئ وما جعل بمنزلة الملزوم للمعلق عليه وثانيها ان ليس القصد ههنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعى لزوم الامكان قصد اولم يقصد وقد ثبت وثالثها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية فى المستقبل فانتفت ابدا لتساوى الازمنة فكانت محالا وهذا فى غاية الفساد ورابعها ان التعليق بالجائز انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشروط واما اذا كان القصد الى الاقناط الكلى عن وجود المشروط بشهادة القرائن كما فى هذه الآية فلا ورد بان الآية على الاطماع ادل منها على الاقناط وسيجئ الكلام على القرائن وقد يقال ان فى الآية وجهين آخرين من الاستدلال احدهما انه قال لن ترانى ولم يقل لست بمرئى على ماهو مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية واخصما السائلون والآخر انه ليس معنى التجلى للجبل انه ظهر عليه بعد ما كان محجوبا عنه بل انه خلق فيه الحيوة والرؤية فرآه على ما حكى ابن فورك عن الاشعرى وضعفهما ظاهر (وقال وثانيهما) تمسك المتقدمون من اهل السنة فى امكان الرؤية بدليل عقلى تقريره انا نرى الجواهر والاعراض بحكم الضرورة كالاجسام وكالاضواء والالوان والاكوان وباتفاق الخصوم وان زعم البعض منهم فى بعض الاعراض انها اجسام وفى الطول الذى هو جواهر متعددة انه عرض ورد بانه يدرك الطول بمجرد تألف عدة من الجواهر فى سمت وان لم يخطر بالبال شئ من الاعراض وقد يستدل على رؤية القبيلتين بانا نميز بالبصر بين نوع ونوع من الاجسام كالشجر والحجر ونوع ونوع من الالوان كالسواد والبياض من غير ان يقوم شئ منها بآلة الابصار وبالجملة لما صحت رؤيتهما وصحة الرؤية امر يتحقق عند الوجود وينتفى عند العدم لزم ان يكون لها علة لامتناع الترجح بلا مرجح وان تكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما مر من امتناع تعليل الواحد بعلتين وهى اما الوجود واما الحدوث ولا ثالث يصلح للعلية والحدوث ايضا غير صالح لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو اعتبارى محض او عن الوجود بعد العدم ولامدخل للعدم فتعين الوجود وهو مما يشترك فيه الواجب لما مر فى بحث الوجود فلزم صحة رؤيته وهو المط واعترض عليه بوجوه يندفع اكثرها بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر فى الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتبارى لايفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذى هو ايضا اعتبارى ووجه اندفاعه ان مالاتحقق له فى الاعيان لايصلح متعلقا للرؤية بالضرورة الثانى انه لا حصر للمشترك بينهما فى الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لايجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان اعتبارى لا تحقق له فى الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وكيف والمعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لايسد احدهما مسد الآخر فلم لايجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعى قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لايجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشئ وندرك ان له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان ندرك

فانا نرى الجواهر والاعراض ضرورة ووفاقا فلابد لصحة رؤيتهما من علة مشتركة وهى ان الوجود او الحدوث و هو عدمى لايصلح للعلية فتعين الوجود وهو مشترك بينها وبين الواجب فيلزم صحة رؤيته والمعنى بعلة صحة الرؤية ما يصلح متعلقا للرؤية على ماصرح به امام الحرمين وحينئذ يندفع اعتراضات الاول ان صحة الرؤية ايضا عدمية فلتكن علتها كذلك الثانى ان من المشترك بينهما الامكان فليكن هو العلة وذلك لانه ايضا عدمى ومشترك بين الموجود والمعدوم مع امتناع رؤيته الثالث انه لو سلم تماثل الصحتين فالواحد النوعى قد يعلل بعلل مختلفة وذلك لان الرؤية قد تتعلق بالشئ من غير ان تدرك جوهريته اوعرضيته فضلا عن زيادة خصوصية كيف وقد نرى زيدا بان تتعلق رؤية واحدة بهويته ثم ربما نفصله الى جواهر واعراض وربما نغفل عن ذلك بحيث لا نعلمه ولو بعد التأمل الرابع ان مع الاشتراك فى العلة قد لا يثبت الحكم لتفرد الاصل بشرط او التفرع بمانع وذلك لان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضرورى واما منع اشتراك الوجود فمدفوع بما سبق ولزوم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات وغير ذلك ملتزم وانكارها استبعاد وعدم الرؤية تحقق كسائر العاديات

متن

ماهو زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا اوفرسا وسوادا اوخضرة بل ربما نرى زيدا بان تتعلق
رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ماله من
تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لانعلمها عند ماسئلنا عنها وان
استقصينا فى التأمل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التى بها
الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض ازانع ان بعد ثبوت
كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لايلزم من صحة رؤيتهما
صحة رؤيته لجواز ان تكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجب
مانعا عنها ووجه اندفاعه ان صحة رؤية الشئ الذى له الوجود الذى هو المتعلق للرؤية
ضرورى بل لامعنى لصحة رؤيته الاذلك ثم الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية
لالصحتها وقد يعترض بوجوه اخر الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود
كل شئ عين حقيقته ولاخفاء فى ان حقيقة الواجب لاتماثل حقيقة الممكن وحقيقة
الانسان لاتماثل حقيقة الفرس وجوابه مامر فى بحث الوجود وغاية الامر ان الاعتراض يرد على
الاشعرى الزاما مادام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشئ
له هوية فاشتراكه ضرورى الثانى انه يلزم على ماذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات
والطعوم والروايح والاعتقادات والقدر والارادات وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات
وبطلانه ضرورى والجواب منع بطلانه وانما لاتتعلق بها الرؤية بناء على جرى العادة بان الله
تعالى لايخلق فينا رؤيتها لابناء على امتناع ذلك وماذكره الخصم مجرد استبعاد الثالث نقض
الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولامشترك بينهما يصلح علة لذلك
سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو محال والجواب انها امر اعتبارى محض
لايقتضى علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفى عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث
يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك فى صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لاتحقق له فى الخارج
واما النقض بصحة الملموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلى وعلى ماذكرنا
من ان المراد بالعلة ههنا متعلق الرؤية يكون المرئى من كل شئ وجوده وقال الامام الرازى
فى نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئى هو الوجود فقط وانا لانبصر اختلاف المختلفات
بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لانرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية
(قال وعلى الوقوع ٧) الاجماع والنص لاخفاء فى ان اثبات وقوع الرؤية لايمكن الا بالادلة
السمعية وقد احتجوا عليه بالاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل حدوث المخالفين
على وقوع الرؤية وكون الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث
الرؤية احد وعشرين رجلا من كبار الصحابة رضى الله عنهم واما النص فمن الكتاب قوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزومها بشهادة
النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله واما مجاز عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو
المرئى طلبا لرؤيته وقد تعذر ههنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب
المجازات بحيث التحق بالحقائق بشهادة العرف والتقديم لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون
الحصر او الحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم فى مشاهدة جماله وقصر النظر على عظمة
جلاله كانهم لايلتفتون الى ماسواه ولايرون الا الله واعترض بان الى ههنا ليست حرفا بل اسما
بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما فى قوله تعالى انظرونا نقتبس
من نوركم ولوسلم فالموصول بالى ايضا قد يجئ بمعنى الانتظار كما فى قول الشاعر وجوه ناظرات

٧ وعلى الوقوع اجماع الامة قبل
حدوث المخالف والنص فمن الكتاب
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة والنظر الموصول بالى اما بمعنى
الرؤية او ملزومها او مجاز تعين فيها
شهادة العقل والاستعمال والعرف
واعترض بانه قد يكون بمعنى الانتظار
كقول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر
الى الرحمن تأتى بالفلاح والى قد تكون
اسما بمعنى النعمة والنظر قد يتصف
بما لاتتصف به الرؤية كالشدة
والازورار ونحوهما وقد يوجد بدونها
مثل نظرت الى الهلال فلم اره وتقدير
الى ثواب ربها احتمال ظاهر منقول
واجيب بان الانتظار لايلايم سوق
الآية ولايليق بدار الثواب وكون
الى ههنا حرفا ظاهر لم يعدل عنه
السلف وجعل النظر الموصول بالى
للانتظار تعسف وكذا العدول
عن الحقيقة او المجاز المشهور
الى الحذف بلا قرينة تعين ومنه
قوله تعالى فى تعيير الكفار وتحقيرهم
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى
وزيادة اى الرؤية بدلالة الخبر وشهادة
السلف ومن السنة قوله صلى الله
تعالى عليه وسلم انكم سترون ربكم
كما ترون هذا القمر ليلة البدر لاتضامون
فى رؤيته وقوله صلى الله تعالى عليه
وسلم فيرفع الحجاب فينظرون
الى وجه الله تعالى وقوله صلى الله
تعالى عليه وسلم واكرمهم على الله
من ينظر الى وجهه متن

يوم بدر ٭ الى الرحمن تأتى بالفلاح ٭ وقوله ٭ وشعث ينظرون الى بلال ٭ كما نظر الظماء الى الغمام ٭
وقوله ٭ كل الخلائق ينظرون سجاله ٭ نظر الحجيج الى طلوع هلال ٭ ولو سلم فالنظر الموصول بالى ليس
بمعنى الرؤية ولا ملزوما لها لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية مثل الشدة والازورار والرضى والتجبر والذل
والخشوع ولتحققه مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال فلم اره قال الله تعالى تريهم ينظرون
اليك وهم لا يبصرون وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اى ناظرة
الى ثواب ربها على ما ذكره على رضى الله عنه وكثير من المفسرين وبالجملة فلا خفاء فى ان ما ذكرنا
احتمالات تدفع الاحتجاج بالآية واجيب بان سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ
فى غاية الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلايم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار
موت احمر فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر اجدر وان كان مع القطع بالحصول على ان كون
الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغة فلا خفاء فى بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به
ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير فى القرن الاول والثانى بل اجمعوا على خلافه
وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقاة ولم يدل عليه
الابيات لجواز ان يحمل على تقليب الحدقة بتأويلات لا تخفى واما اعتبار حذف المضاف
فعدول عن الحقيقة او المجاز المشهور الى الحذف الذى لا تظهر فيه قرينة تعين المحذوف
وتمام الكلام فى الاشكالات الموردة من قبل المعتزلة على الاحتجاج بالآية والتفصى عنها
من قبل اهل الحق مذكور فى نهاية العقول للامام الرازى لكن الانصاف انه لا يفيد القطع
ولا ينفى الاحتمال ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقر شان الكفار وخصهم
بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين
عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة
التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد فى الخبر كما سيجئ وهو لا ينافى ما ذكره البعض
من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هى الفضل فان قيل الرؤية اصل الكرامات واعظمها
فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد فى الحسنات وفى اجزية
الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر
ليلة البدر لا تضامون فى رؤيته ومنها ما روى عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار
نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يشتهى ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعد الم يثقل
موازيننا وينضر وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله
عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة
منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة اكرمهم على الله
من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة وقد صحح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها آحاد (قال تمسك
المخالف بوجوه ٧) يعنى للمعتزلة شبه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها
فالعقلية اصولها ثلثة الاولى شبهة المقابلة وهى انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائى حقيقة
كما فى الرؤية بالذات او حكما كما فى الرؤية بالمرآة والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان المرئى
بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائى حقيقة لا مثاله الصورة كالوجه مثلا ويدعون فى لزوم
المقابلة الضرورة ويفرعون على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لو كان مرئيا لكان فى جهة
وحيز وهو محال ولكان جوهرا او عرضا لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكان

٧ الاول انه لو كان مرئيا لكان بالضرورة مقابلا فكان فى جهة جوهرا او عرضا متن

امافى البدن اوخارج البدن اوفيهما اوكان فى الجنة اوخارج الجنة اوفيهما اذلاتعقل الرؤية ان لم تكن فيه ولاخارجه لانتفاء المقابلة واكان المرئى اماكله فيكون محدودا متناهيا او بعضه فيكون متبعضا متجزيا وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولافساد فى ان يكون المعلوم كلها او بعضها واكان اماعلى مسافة من الرائى فيكون فى حيز وجهة اولافيكون فى العين او متصلا بها اواكان روية المؤمنين اياه امادفعة فيكون متصلا بعين كل احد بتمامه فيتكثر اولابتمامه فيتجزأ اومنفصلا عنها فيكون على مسافة واماعلى التعاقب مع استوائهم فى سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض واكان رؤيته امامع رؤية شئ آخر من فى الجنة فيكون على جهة منه ضرورة ان رؤية الشيئين دفعة لاتعقل الاكذلك وامالامعها فيكون ماهو باطن فى الدارين مرئيا وماهو ظاهر غيرمرئى مع شرائط الرؤية وحديث غلبة شعاع احد المرئيين انما يصح فى الاجسام والجواب ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله متى شاء ولاى شئ شاء ودعوى الضرورة فيمانازع فيه الجم الغفيرمن العقلاءغيرمسموع ولوسلم فى الشاهد فلايلزم فى الغائب لان الرؤيتين مختلفتان امابالماهية واما بالهوية لامحالة فيجوزاختلافهما فى الشروط واللوازم وهذا هوالمراد بالرؤية بلاكيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة فى رؤية الاجسام والاعراض لابمعنى خلوالرؤية اوالرائى اوالمرئى عن جميع الحالات والصفات على مايفهمه ارباب الجهالات فيعترضون بان الرؤية فعل من افعال العبد اوكسب من اكسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئى بحاسة العين لابد ان يكون له كيفية من الكيفيات نعم يتوجه ان يقال نزاعنا انما هو فى هذا النوع من الرؤية لافى الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى (قال الثانى ٤) الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهى ان الرؤية امابانصال شعاع العين بالمرئى واما بانطباع الشبح من المرئى فى حدقة الرائى على اختلاف المذهبين وكلاهما فى حق البارى ظاهر الامتناع فيمتنع رؤيته والجواب ان هذا ممانازع فيه الفلاسفة فضلاعن المتكلمين على ماسبق فى بحث القوى ولوسلم فانما هو فى الشاهد دون الغائب اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر واماعلى تقدير تماثلهما فلجواز ان يقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة (قال الثالث ٢) الشبهة الثالثة شبهة الموانع وهى انه لو جازت رؤيته لدامت الكل سليم الحاسة فى الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الآن وفى الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثانى بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم انه يكفى للرؤية فى حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشئ جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر او اللطافة او القرب او البعد اوحيلولة الحجاب الكثيف اوالشعاع المناسب لضوء العين انما يشترط فى الشاهد اعنى رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين لولم تجب الرؤية لجاز ان تكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها لان الله تعالى لم يخلق رؤيتها اولتوقفها على شرط آخر وهذا قطعى البطلان والجواب انه ان اريد جواز ذلك فى نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس قطعى البطلان بل قطعى الصحة والشرطية المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا لولم تجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويزه ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضرورى بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به مبنيا على العلم بانه تجب الرؤية عند وجود شرائطها لحصوله من غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل بذلك سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة فى حق

٤

ان الرؤية اما بالشعاع او الانطباع وكلاهما ظاهر الامتناع قلنا لوسلم اللزوم ففى الشاهد خاصة

متن

٢

انه لوصحت رؤيته لدامت فى الجهة فى الدنيا والآخرة لتحقق الشرط الذى يعقل فى رؤيته من سلامة الحاسة وكونه جائز الرؤية والالجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبحار هائلة لانراها بعدم خلق الله الرؤية اولانتفاء شرط خاص لهاقلنا انتفاؤها ليس مبنيا على ذلك بل ضروريا كسائر العاديات ثم لوسلم الوجوب فى الشاهد فلعلها لاتجب فى الغائب لاختلافها بالماهية او لاشتراطها بزيادة قوة قد لاتوجد

متن

الشاهد لكن لانسلم وجوبها فى الغائب عند تحقق الامرين لجواز ان تكون الرؤيتان مختلفتين فى الماهية فتختلفان فى اللوازم او تكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة قوة ادراكية فى الباصرة لايخلقها الله الا فى الجنة فى بعض الازمان ثم لايخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من ان العينين اعنى الدنيوية والاخروية لما كانتا مثلين لزم تساويهما فى الاحكام واللوازم والشروط وان الشروط والموانع يجب ان تكون منحصرة فيما ذكرنا للدوران القطعى ولانه اذا قيل ان لنا هناك مرئيا آخر مقرونا بجميع ماذكر من الشرائط وانتفاء الموانع الا انه لايرى لانتفاء شرط او تحقق مانع غير ذلك فنحن نقطع ببطلانه واحتج الامام الرازى على بطلان انحصار الشرائط فيما ذكروه بوجهين احدهما وبناه على قاعدة المتكلمين اعنى تركب الجسم من اجزاء لاتتجزأ انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك الا لرؤية بعض اجزائه دون البعض مع استواء الكل فى الشرائط المذكورة فلولا اختصاص البعض بشرط وارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما انا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولانراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة فى الحالين فعلمنا اختصاصها حالة التفرق بانتفاء شرط او وجود مانع لايقال بل ذلك لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول فحينئذ تكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجيب عن الاول بمنع التساوى فان اجزاء الجسم متفاوتة فى القرب والبعد من الحدقة فلعل البعض منها تقع فى حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض وعن الثانى بانه دور معية لاتقدم (قال الرابع ٢) هذه هى الشبه السمعية واقواها قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة فى الادراك بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما ونفى الآخر مثل ادركت القمر ببصرى ومارأيته والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لايراه احد فى المستقبل فلو رآه المؤمنون فى الجنة لزم كذبه وهو محال لايقال اذا كان الجمع للعموم فدخول النفى عليه يفيد سلب العموم ونفى الشمول على ماهو معنى السلب الجزئى لاعموم السلب وشمول النفى على ماهو معنى السلب الكلى فلا يكون اخبارا بانه لا يراه احد بل بانه لايراه كل احد والامر كذلك لان الكفار لا يرونه لانا نقول كما يستعمل لسلب العموم مثل ماقام العبيد كلهم ولم آخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين ولاتطع الكافرين والمنافقين وكذلك صريح كلمة كل مثل لا يفلح كل احد ولا اقبل كل درهم ومثل والله لايحب كل مختال فخور ولاتطع كل حلاف مهين وتحقيقه انه ان اعتبرت النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو لسلب العموم وان اعتبرت النفى اولا ثم نسبت الى الكل فلعموم السلب وكذلك جميع القيود حتى ان الكلام المشتمل على نفى وقيد قد يكون لنفى التقييد وقد يكون لتقييد النفى فمثل ماضربته تأديبا اى بل اهانة سلب للتعليل والعمل للفعل وما ضربته اكراما له اى تركت ضربه للاكرام تعليل للسلب والعمل للنفى وما جاءنى راكبا اى بل ماشيا نفى للكيفية وما حج مستطيعا اى ترك الحج مع الاستطاعة تكييف للنفى وعلى هذا الاصل يبتنى ان النكرة فى سياق النفى انما تعم اذا تعلقت بالفعل مثل ماجاءنى رجل لا بالنفى مثل قولنا الامى من لايحسن من الفاتحة حرفا وان اسناد الفعل المنفى الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفى الاسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد النفى مثل ما نام ليلى وماصام نهارى وما ربحت تجارته بمعنى سهر وافطر وخسرت وكذا ماليلى بنائم وان كان ظاهره على نفى الاسناد كان المعنى ليلى ساهر وان متعلق النهى قد يكون قيد النهى مثل لاتقربوا الصلوة وانتم سكارى وقد يكون قيد النهى اى طلب الترك مثل

قوله تعالى لاتدركه الابصار فان ادراك البصر هو الرؤية او لازمها وقد نفى على سبيل العموم لان اللايق بالمقام والشايع فى الاستعمال فى مثل عموم السلب باسناد النفى الى الكل لا سلب العموم بنفى الاسناد الى الكل ثم يسوق الكلام للتمدح بذلك فيكون نفيه نقيصة فيمتنع قلنا لو سلم العموم فى الاشخاص والاوقات فادراك البصر رؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى او انطباع الشبح فى العين لما فى اللفظ من معنى النيل والوصول اخذا من ادركت فلانا اذا لحقته فلا يلزم من نفيه نفى الرؤية ولا كونها نقصا تمتنع ممن

لا بكفر لتدخل الجنة وان مثل وما هم بمؤمنين لتأكيد النفي لا للنفي الا التأكيد وما زيد اضربت لاختصاص النفي لا النفي الاختصاص وأغير الله اعبد لاختصاص الانكار دون العكس واذا تحقق النفي فالاثبات ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزاء فقد يكون سببا لمضمون الاخبار به والاعلام كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وان متعلق الامر كما يكون قيدا للمطلوب فقد يكون قيدا للطلب مثل صل لانها فريضة زلك لانك غني وهذا اصل كثير الشعب غزير الفوائد يجب التنبه له والمحافظة عليه ولم ينبه القوم على ما ينبغي فلذا اشرنا اليه اذا تقرر هذا فنقول كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو شائع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل الا بهذا المعنى وهو اللائق بهذا المقام على ما لا يخفى وثانيهما اي ثاني وجهي التمسك بالآية ان نفي ادراكه بالبصر وارد مورد التمدح مدرج في اثناء المدح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى محال فيدل هذا الوجه على نفي الجواز والجواب اولا انه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم السلب لكن لا نسلم عمومه في الاوقات والاحوال فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة واورد عليه اولا ان هذا تمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والآخرة ولا يزول ودفع بان امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات واما يرجع الى الافعال فقد يزول بحدوثها والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله في العين وقد لا يخلق ثم لو سلم عموم الاوقات فغايته الظهور والرجحان ومثله انما يعتبر في العمليات دون العلميات وثانيا انا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول مأخوذا من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا واستدلالهم بان قولنا ادركت القمر ببصري وما رأيته متناقض انما يفيد ما ذكرنا لا ما ذكروا ونقلهم عن ائمة اللغة ان ادراك الحواس مستعار من ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة عرفية فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة فان قيل فاذا كان الادراك ما ذكرتم وهو مستحيل في حق الباري لم يكن لقوله لا تدركه الابصار فائدة ولا لقوله وهو يدرك الابصار جهة قلنا اما فائدته فالتمدح بتنزهه عن سمات الحدوث والنقصان من الحدود والنهايات واما ادراكه الابصار فعبارة عن رؤيته اياها او علمه بها تعبيرا عن اللازم بالملزوم وثالثا ان المنفي ادراك الابصار ولا نزاع فيه والمتنازع ادراك المبصرين ولا دلالة على نفيه وهذا ينسب الى الاشعري وضعفه ظاهر لما اشرنا اليه ولما ان جميع الاشياء كذلك اذ المرئيات منها انما يدركها المبصرون لا الابصار فلا تمدح في ذلك بل لا فائدة اصلا اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة والانطباع فيكون نفيه تمدحا وبيانا لتنزه الباري تعالى عن الجهة ولا يستلزم نفي الرؤية بالمعنى المتنازع (قال بل ربما يلزم جوازها ٩) اشارة الى استدلال الاصحاب بالآية على جواز الرؤية وتقريره الظاهريين منهم ان التمدح بنفي الرؤية يستدعي جوازها اذ لا يكون ذلك للتمنع والتعذر بحجاب الكبرياء لا لامتناعها كالمعدوم حيث لا يرى ولا مدح له في ذلك واعترض بان ذلك امرا ثمة عما هو اصل المدائح والكمالات اعني الوجود واما الموجود فيتمدح بنفي الرؤية التي هي من صفات الخلق وسمات النقص وان لم يجز رؤيته واجيب بان لا تمدح في ذلك ايضا لان كثيرا من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروائح وغيرها فاعترض بان هذا لا يستقيم على اصلكم حيث جعلتم متعلق الرؤية هو الوجود وجوزتم رؤية كل موجود فاجيب بان تلك الاعراض وان كانت جائزة الرؤية الا انها مقرونة بامارات الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله وادرج

٩ ليكون نفي ادراك البصر مدحا كما في المتعزز بحجاب الكبرياء لا كالمعدوم او كالاصوات والروائح والطعوم
متن

تمدحه بنفي الرؤية في اثناء كلام ينفي سمات الحدوث والزوال ويشتمل على آيات العظمة والجلال اعني قوله تعالى بديع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية ليصلح نفيها تمدحا وصار الحاصل ان نفي الرؤية عن الموجود الجائز الرؤية الخالي عن سمات النقص بل المقرون بصفات الكمال تمدح له فاعترض بانه يجب ان لا يزول فلا يرى في الآخرة لان زوال ما به التمدح نقص واجيب بان ذلك انما هو فيما يرجع الى الذات وصفاته والتمدح بنفي الرؤية راجع الى صفات الفعل لان الرؤية بخلق الله تعالى ونفيها بخلق ضدها والافعال حادثة يجوز زوالها وزوال التمدح الراجعة اليها اذ لا يحصل بذلك تغير في القديم ولا نقص في الذات ولما لم يستقم هذا على رأي القائلين بقدم التكوين ومغايرته للمكون لم يحسن جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه لا مدح للشيء في ان لا يخلق الله تعالى في اعين الناس رؤيته بل ضدها لان كل ما ذب ودرج لا يرى اذا لم يخلق الله تعالى رؤيته في الابصار اجاب بعضهم بان ادراك البصر هو الاحاطة بجوانب المرئي والوقوف على حدوده ونهاياته والتمدح به انما يكون على تقدير صحة الرؤية وانتفاء امارات الحدوث وسمات النقص اذ لا تمدح بنفي الادراك فيما تمتنع رؤيته التي هي سبب الادراك كالمعدوم ولا فيما تصح رؤيته لكن عرف حدوثه ونقصه كالاصوات والروايح والطعوم واعلم ان مبنى هذا الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار وقوله وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة لا ان يكون المجموع تمدحا واحدا فليتأمل (قال الخامس ٤) هذه ثانية الشبه السمعية وتقريرها ان الله تعالى خاطب موسى عليه السلام عند سؤاله الرؤية بقوله لن تراني وكلمة لن للنفي في المستقبل على سبيل التأبيد فيكون نصا في ان موسى عليه السلام لا يراه في الجنة او على سبيل التأكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في مثله عموم الاوقات واذا لم يره موسى عليه السلام لم يره غيره اجماعا والجواب ان كون كلمة لن للتأبيد لم يثبت ممن يوثق به من ائمة اللغة وكونها للتأكيد وان ثبت بحيث لا يمنع الا مكابرة لكن لا نسلم دلالة الكلام على عموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا عبرة به في العمليات سيما مع ظهور قرينة الخلاف وهو وقوعه جوابا لسؤال الرؤية في الدنيا ولو انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا توفيقا بين الادلة (قال السادس قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء ٣) سيقت الآية لنفي ان يراه احد من البشر حين يكلمه الله تعالى فكيف في غير تلك الحالة ونزلت حين قالوا لمحمد عليه الصلوة والسلام الا تكلم الله وتنظر اليه كما كلم موسى عليه السلام ونظر اليه فقال لم ينظر اليه موسى وسكت والمعنى ما صح لبشر ان يكلمه الله الا كلاما خفيا بسرعة في المنام والالهام او صوتا من وراء حجاب كما كان لموسى عليه السلام وعلى السلام مثل كما هو الشايع الكثير من حال الانبياء والجواب منع ذلك بل انما سيقت الآية لبيان انواع تكليم الله البشر والتكليم وحيا اعم من ان يكون مع الرؤية او بدونها بل ينبغي ان يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله او من وراء حجاب عطفا عليه وقسيما له اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية تمثيلا بحال من احتجب بحجاب ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية وزوالها في ذلك فيحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة وجريا على موجب القرينة اعني سبب النزول، قوله وحيا نصب على المصدر ومن وراء حجاب صفة لمحذوف اي كلاما من وراء الحجاب واو يرسل عطف على وحيا باضمار ان والارسال نوع من الكلام ويجوز ان تكون الثلثة في موضع الحال (قال السابع ٤) تقريره ان الله حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم يا موسى

٢ قوله تعالى لن تراني وان للتأبيد او للتأكيد في المستقبل وحيث لا يراه موسى عليه السلام لا يراه غيره بالاجماع قلنا التأبيد لم يثبت عن الثقاة والتأكيد لا يقتضي عموم الاوقات متن

٣ الآية سيقت لنفي التكليم ونزلت حين قالوا للنبي عليه السلام الا تكلم الله وتنظر اليه كموسى عليه السلام فدلت على اثبات التكليم ونفي الرؤية قلنا بل لبيان انواع التكليم ولو كان في الوحي نفي الرؤية لكان من وراء الحجاب مستدركا اذ لا معنى له سوى عدم الرؤية متن

٤ السابع انه تعالى لم يذكر سؤال الرؤية الا وقد استعظمه واستنكره حتى سماه ظلما وعتوا وقال الذين لا يرجون لقاءنا الآية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك الآية يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء الآية وذلك لتعنتهم وعنادهم ولهذا استعظم انزال الملائكة والكتاب مع امكانه متن

ان نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به مساق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انه من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية فى الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجراءة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية فى الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى فى الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روى انه سئل صلى الله تعالى عليه وسلم هل رأيت ربك فقال رأيت ربى بفؤادى واما الرؤية فى المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف (قال خاتمة ٨) اختلف القائلون برؤية الله تعالى فى انه هل يصح رؤية صفاته فقال الجمهور نعم لاقتضاء دليل الوجود صحة رؤية كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه بسائر الحواس اذا حملناه بالوجود سيما عند الشيخ حيث يجعل الاحساس هو العلم بالمحسوس لكن لا نزاع فى امتناع كونه مشموما مذوقا ملموسا لاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض وانما الكلام فى ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس وحاصله انه كما ان الشم والذوق واللمس لا يستلزم الادراك لصحة قولنا شممت التفاح وذقته ولمسته فما ادركت رائحته وطعمه وكيفيته كذلك انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يستلزمها بل يمكن ان يحصل بدونها ويتعلق بغير الاجسام والاعراض وان لم يقم دليل على الوقوع الا انك خبير بحال دليل الوجود وجريانه فى سائر الحواس فالاولى الاكتفاء بالرؤية (قال البحث الثانى ٩) اختلفوا فى العلم بحقيقة الله تعالى البشر اى فى معرفة ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلاف جمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة احتج الاولون بوجهين احدهما ان ما يعلم منه البشر هو السلوب والاضافات والاحسن ان يقال هو الوجود بمعنى انه كائن فى الخارج والصفات بمعنى انه حى عالم قادر ونحو ذلك والسلوب بمعنى انه واحد ازلى ابدى ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحوهما وظاهر ان ذلك ليس علما بحقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها لانا نقول قد اشرنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود ليس بمعدوم لا تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام فى الصفات وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئى حقيقى يمنع تصوره الشركة فيه ولا شئ مما يعلم منه كذلك ولهذا يفتقر فى بيان التوحيد اى نفى الشركة الى الدليل ولو كان المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب كلى يمتنع كثرة افراده فمعناه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذى يصدق عليه انه واجب ويرد على الوجهين انا لا نسلم ان معلوم كل احد من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم وقد يقال على الاخير ان من جملة ما علم منه الوحدانية بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا تتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد فيجاب بان هذا ايضا كلى اذ لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محالا لا نعم يتوجه ان يقال الكلام فى حقيقة الواجب لا فى هويته ولهذا ترى القائلين بامتناع المعلومية يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركب فيه وان الرسم لا يفيد الحقيقة لا على ان الشخص لا يعرف بالحد والرسم والقائلين بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا

٨ مقتضى دليل الوجود صحة رؤية الصفات كسائر الموجودات الا ان العادة لم تجر بالوقوع والدليل لم يدل عليه وكذا باقى الاحساسات سيما على رأى الاشعرى وليس الكلام فى نفس الشم والذوق واللمس فانها قطعية الاستحالة بل فى الادراك الحاصل عندها

متن

٨ فى العلم بحقيقته تع كثير من المحققين على انه غير حاصل للبشر لان ما يعلم منه وجود وصفات وسلوب واضافات ولان ذاته تمنع الشركة والمعلوم لا يمنعها بدليل الافتقار الى بيان التوحيد ثم هو كاف فى صحة الحكم عليه

متن

واجب الوجود يجب كونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى اجترأ المشائخية من المعتزلة فقالوا انا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسئلة المائية وينسب القول بها الى ضرار حيث قال ان الله تعالى مائية لا يعلمها الا هو او لو رؤى لرؤى عليها وفى قدرة الله تعالى ان يخلق فى الخلق حاسة سادسة بها يدركون تلك المائية والخاصية وحين روى ذلك عن ابى حنيفة رضى الله عنه انكر اصحابه هذه الرواية اشد انكار وذلك لان المائية عبارة عن المجانسة حيث يقال ماهو بمعنى اى جنس هو من اجناس الاشياء والله تعالى منزه عن الجنس لان كل ذى جنس مماثل لجنسه ولما تحته من الانواع والافراد فالقول به تشبيه وفسره بعضهم بان الله تعالى يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل ولا بخبر ونحن نعلمه بدليل وخبر ومن يعلم الشئ بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه من لا يشاهد وليس هناك شئ هو المائية ليلزم التشبيه وكان اصحابنا يعدلون عن لفظ المائية الى لفظ الخاصية كما قال القاضى ان خاصيته غير معلومة لنا الآن وهل تعلم بعد رؤيته فى الجنة فقد تردد احترازا عن التشبيه (قال ثم هو كاف) اشارة الى جواب استدلال القائلين بوقوع العلم بحقيقته تحقيقا بانا نحكم عليه بكثير من الصفات والتنزيهات والافعال والحكم على الشئ يستدعى تصوره من حيث اخذ محكوما عليه وصح الحكم عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة والزاما بان قولكم حقيقته غير معلومة اعتراف بكونها معلومة والا لم يصح الحكم عليها وايضا الحكم اما انها معلومة او ليست بمعلومة واياما كان يثبت المطلوب وتقرير الجواب انها معلومة بحسب هذا المفهوم اعنى كونها حقيقة الواجب وهذا ايضا من العوارض والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه انه الحقيقة والذات (قال واما الجواز ٨) تمسكت الفلاسفة فى امتناع العلم بحقيقته بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم فى النفس اى ماهيته الكلية المنتزعة من الوجود العينى بحذف المشخصات بحيث اذا وجدت كانت ذلك الشئ وليست للواجب ماهية كلية معروضة للتشخص على ما تقرر فى موضعه ولو فرض ذلك كان الواجب مقولا على تلك الصور المأخوذة فى الاذهان فيصير كثيرا ويبطل التوحيد واجيب بانا لا نسلم ان العلم بارتسام الصورة ولو سلم فلا كذلك العلم بالواجب ولا نسلم الواجب ولو سلم فالمنافى للتوحيد تعدد افراد الواجب لا الصور المأخوذة منه والمحمل بالشخصية الكان فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق الوجود المبنى على الصور وثانيهما ان تصور الشئ اما ان يحصل بالبديهة وهو منتف فى الواجب وفاقا واما بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه واجيب بانا لا نسلم انحصار طرق التصور فى ذلك بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله تعالى العلم الضرورى بالكسبيات او بصيرورة الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقتها البدن كسائر المجردات ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يفضى اليه كما سبق (قال الفصل الخامس فى افعاله وفيه مباحث ٩) اولها فى خلق افعال العباد بمعنى انه هل من جملة افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية التى للعباد بل لسائر الاحياء مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند حقيقة الى من قام به لا الى من اوجده الا يرى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان البياض بخلق الله وايجاده ولا عجب فى خفاء هذا المعنى على عوام القدرية وجهالهم حتى شنعوا به على اهل الحق فى الاسواق وانما العجب خفاؤه على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحائف والاوراق وبهذا يظهر ان تمسكهم بما ورد فى الكتاب والسنة من اسناد الافعال الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته مختارا قاله وتحرير

٨ واما الجواز فمنعه الفلاسفة لانه بارتسام الصورة ولا تصور فى الواجب وبه يلزم مقوليته على الكثرة ولانه اما بالبديهة ولا بديهة او بالحد ولا تركب او بالرسم ولا يفيد تصور الحقيقة ورد الاول بالمنع وبان الممتنع مقوليته على الافراد لا الصور والثانى بعد تسليم الحصر بان الرسم قد يفضى اليه متن

٩ الفصل الخامس من افعاله وفيه مباحث البحث الاول فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وانما للعبد الكسب والمعتزلة بقدرة العبد وحده والحكماء ايجابا والاستاذ بهما على ان يتعلقا جميعا به والقاضى على ان تتعلق قدرة الله باصله وقدرة العبد بوصفه ككونه طاعة او معصية واما الجبرية بمعنى انه لا اثر لقدرة العبد اصلا لا ايجادا ولا كسبا فضرورى البطلان والكسب قيل ذلك الوصف الذى به تعلق قدرة العبد وقيل الفعل المخلوق بقدرة الله من حيث خلق لا بد قدرة متعلقة به وقيل ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر وما يقع فى محل القدرة والحق انه ظاهر والخفاء فى التعبير والاوضح انه امر اضافى يجب من العبد ولا يوجب وجود المقدور بل اتصاف الفاعل بالمقدور وذلك كتعيين احد الطرفين وترجيحه وصرف القدرة متن

البحث على ما هو فى المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله وحدها وعند المعتزلة بقدرة
العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضى
على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية وعند الحكماء بقدرة
يخلقها الله تعالى فى العبد ولا نزاع للمعتزلة فى ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع فى كلامهم
انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه فى المواقف
من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء بمجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله بقدرة
العبد وهى بالفعل وذكر الامام الرازى وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله
على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد
القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هى بالقياس الى القدرة
واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه لا ينافى الاختيار ولهذا صرح المحقق
فى قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ان ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة
بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم
والمذكور فى كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو رأى الحكماء
وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع الينا من كتبه قال فى الارشاد اتفق ائمة السلف قبل
ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة
الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشئ لا يستلزم
تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر فى مقدورها اصلا واتفقت
المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرهم ثم
المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق
الا الله واجترأ المتأخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب
واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ فى الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة
للفعل غير مؤثرة فيه واما الاستاذ فان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها
قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق وان
اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق وكذا الجبر المطلق وهو ان افعال
الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا وذلك انا نجد
من الفرق الضرورى بين حركة المرتعش وحركة الماشى فبقى الكلام بين الكسبية والقدرية
ولكن لا بد اولا من بيان معنى الكسب دفعا لما يقال انه اسم بلا مسمى فاكتفى بعض اهل السنة بانا
نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تأثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة
للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا
وان لم يعرف حقيقته قال الامام الرازى هى صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله
تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتمايزان بكون احداهما طاعة والاخرى
معصية وما به الاشتراك غير ما به التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف
بقدرة العبد وهى المسماة بالكسب وقريب من ذلك ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله وتعينها
بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر وقيل الفعل الذى يخلقه الله تعالى فى العبد ويخلق معه
قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة وقيل ان للعبد قدرة
تختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفى الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم منها وجود
امر حقيقى فالامر الاضافى الذى يجب من العبد ولا يجب عند وجود الاثر هو الكسب وهذا ما قالوا

هو مايقع به المقدور بلا صحة انفراد القادرية ومايقع في محل قدرته بخلاف الخلق فانه مايقع به المقدور مع صحة انفراد القادرية ومايقع لافي محل قدرته فالكسب لايوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فالاتصاف بالقبيح بقصده وارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لاينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما اشتمل عليهما وملخص الكلام ماشار اليه الامام حجة الاسلام وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه عندنا بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم تتعلق به عند الاختراع نوعا آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهي خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له (قوله لنا عقليات وسمعيات ٧) استدل على كون فعل العبد واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر في بحث الصفات ففعل العبد مقدور الله تعالى فلو كان مقدورا للعبد ايضا على وجه التأثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقد بين امتناعه في بحث العلل فان قيل اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لابمعنى انه واقع بها ليلزم المحال قلنا جواز وقوعه بهما مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو محال وفيه نظر ومن تلفيقات الامام في بيان كون كل ممكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الامكان محوج الى السبب ولا يجوز ان يكون محوجا الى سبب لابعينه لان غير المعين لاتحقق له وما لاتحقق له لايصلح سببا لوجود شئ فتعين ان يكون محوجا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد في جميع الممكنات فلزم افتقارها كلها الى ذلك السبب والسبب الذي يفتقر اليه جميع الممكنات لايكون ممكنا بل واجبا فيكون الكل بايجاده وقد ثبت انه مختار لاموجب فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفي بيان كون كل مقدور الله واقعا بقدرته وحده انه لو لم يقع بقدرة الله تعالى وحده فاما ان يقع بقدرة الغير وحده فيلزم ترجح احد المتساويين بل ترجح المرجوح لان التقدير استقلال القدرتين مع ان قدرة الله تعالى اقوى واما ان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع المستقلين واما ان لايقع بشئ منهما وهو ايضا باطل لان التقدير وقوعه في الجملة ولان التخلف عن المقتضى لايكون الا لمانع وما ذاك الا الوقوع بالقدرة الثانية فلايتحقق الوقوع بهما الا اذا وقع بهما وهو محال وايضا لو وقع بقدرة الغير لما بقي لله تعالى قدرة على ايجاده لاستحالة ايجاد الموجود فيلزم كون العبد معجزا للرب وهو محال بخلاف ما اذا اوجده الله تعالى بقدرته فانه يكون تقريرا لقدرته لاتعجيزا (قال الثاني ٤) الوجه الثاني من الوجوه العقلية ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلابد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص هو القصد اليه ولايتصور ذلك الا بعد العلم به ولظهور هذه الملازمة يستنكر الخالق بدون العلم كقوله تعالى الايعلم من خلق ويستدل بفاعلية العالم على عالمية الفاعل واما بطلان اللازم فلوجوه منها ان النائم تصدر عنه افعال اختيارية لاشعور له بتفاصيل كميتها وكيفيتها ومنها ان الماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء والاحياز التي بين المبدأ والمنتهى ولا بالآنات التي منها يتألف ذلك الزمان

٣ اما العقليات فوجوه الاول ان فعل العبد لو كان بقدرته لزم اجتماع المؤثرين لما مر من شمول قدرة الله تعالى متن

٤ الثاني لو كان عالما بتفاصيله وبطلان اللازم يظهر في النائم والماشي والناطق والكاتب متن

ولا بالسكنات التي يتخللها تكون تلك الحركة ابطاء من حركة افلاك او بالحد الذي لها من وصف السرعة والبطوء ومنها ان الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعوره بالاعضاء التي هي آلاتها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف ومنها ان الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعوره بالانامل من الاجزاء والاعضاء اعنى العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها يأتي تلك الصور والنقوش (قال الثالث ٤) لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل الاختيار لكن اللازم اعني التمكن من الفعل والترك باطل لان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح اولا فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح وينسد باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض الاتفاق من غير اختيار للعبد وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهو محال او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه واذا كان المرجح ابتداء او بالآخرة لا من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم يجز وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية ولان وجود الممكن ما لم ينته رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر ولا يخفى ان هذا انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واسناد الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله والمعتزلة ههنا اعتراضات احدها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب وذلك لانا نعلم بالضرورة ان لنا مكنة واختيارا وانا ان شئنا الفعل فعلنا وان شئنا الترك تركنا وثانيها انه جار في فعل الباري فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا وذلك لان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل لزم قدم العالم وصدوره عن الباري بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا ننقل الكلام الى حدوث الامر الذي لا بد منه ولا يتسلسل بل ينتهي الى امر ازلي يلزم معه الأثر ويعود المحذور وثالثها ان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجح بلا مرجح ورابعها ان المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الداعي ووجوب الفعل معه لا ينافي الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب عن الاول بان كلامنا في حصول المشية والداعية التي يجب معه الفعل او الترك ولا خفاء في انه ليس بمشيتنا واختيارنا واليه الاشارة بقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وقوله قل كل من عند الله ولهذا ذهب المحققون الى ان المآل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان الانسان مضطر في صورة مختار وعن الثاني بان للباري تعالى ارادة قديمة متعلقة في الازل بان يحدث الفعل في وقته فلا يحتاج الى مرجح آخر ليلزم التسلسل او الانتهاء الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة العبد فانها حادثة يحدث تعلقها بالافعال شيئا فشيئا ويحتاج الى دواعي مخصوصة متجددة من عند الله من غير اختيار للعبد فيها وعن الثالث بانه الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح فان الهارب يمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للآخر او اصعب منه وفيه نظر للقطع بان ذلك لا يتصور الا بداعية لا تكون بمشية العبد بل بمحض خلق الله تعالى وحينئذ يجب الفعل ولا يتمكن العبد من تركه ولا نعني بانتهاء الى الجبر والاضطرار سوى هذا وبه يظهر الجواب عن الرابع (قال الرابع ٧) قد ثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل وكل ما علم الله انه يقع يجب وقوعه

٤ الثالث انه لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه واللازم باطل لانه لا بد من ترجح الفعل على الترك بلا مرجح لا يكون منه ويجب عنده الفعل لامتناع الترجح بلا مرجح وتسلسل المرجحات ووجود الاثر بدون الوجوب واعترض بانه يرد على فعل الباري تعالى وبان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاستواء بحسب القدرة واجيب بان المرجح ثمه ازلي هي الارادة القديمة المتعلقة في الازل بان يوجد الفعل في وقته وههنا حادث يفتقر الى مرجح آخر يبطل استقلال العبد وتمكنه من الترك

متن

٧ الرابع معلوم الله تعالى من فعل العبد اما وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع فلا يبقى في مكنة العبد وان كان ممكنا في نفسه فان قيل المعلوم وقوعه بقدرة العبد واختياره قلنا فيجب ذلك ويعود المحذور وتوقض بفعل الباري

متن

وكل ما علم الله انه لايقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا فى نفسه وبالنظر الى ذاته
ولاشئ من الواجب والممتنع باقيا فى مكنة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه فان قيل يجوز
ان يعلم الله تعالى ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلايكون خارجا عن مكنته قلنا فيجب ان يقع
البتة بقدرته واختياره بحيث لايتمكن من اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطرار
غاية الامر ان يكون بايجاده لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة
وقد اشرنا الى ان القصد من بعض الادلة الى الالزام دون الاتمام نعم يرد نقض الدليل بفعل البارى
تعالى لجريانه فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره ويمكن دفعه بان الاختيارى مايكون
الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لابعده وهذا متحقق فى فعل البارى لان ارادته قديمة متعلقة
فى الازل بانه يقع فى وقته وجايز ان يتعلق ح بتركه وليس حينئذ سابقة علم ليتحقق الوجوب
او الامتناع اذ لاقبل للازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد
وتقرير الامام فى المطالب العالية هو انه لما وجب فى الازل وقوع الفعل اولا وقوعه فى وقته لزم
ان يكون لهذا الوجوب سبب وليس من العبد لان الحادث لايصلح سببا للازلى بل من الله تعالى
وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم لامستتبع بل القدرة والارادة اذ بهما التأثير فثبت ان المؤثر فى فعل
العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بوسط وهو المطلوب وهذا ضعيف جدا لكن النقض مندفع
عنه (قال واما التمسك ٨) كما استدل على وجوب الفعل او الترك بتعلق العلم فكذا بتعلق الارادة وتقريره
ان فعل العبد اما ان يريد الله تعالى وقوعه فيجب اولا وقوعه فيمتنع فلايكون باختيار العبد ورد اولا
بمنع الحصر لجواز ان لاتتعلق ارادة الله تعالى بشئ من طرفى الفعل والترك وثانيا بمنع وجوب
وقوع ما اراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم كما سيجئ (قال الخامس ٧)
لو كان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم فى وقت واراد الله تعالى سكونه
فى ذلك الوقت فاما ان يقع المراد ان جميعا وهو ظاهر الاستحالة اولايقع شئ منهما وهو ايضا
محال لامتناع خلو الجسم فى غير ان الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضى
لايكون الا لمانع ولامانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا
وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلامرجح لان التقدير
استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجيب بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته
اقوى ان المفروض استواؤهما فى الاستقلال بالتأثير وهو لاينافى التفاوت فى القوة والشدة ودفعه الامام
الرازى بان المقدور يقبل التجزى ولايتفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه
قابلا لذلك بل يلزم تساوى القدرتين فى القوة غاية الامر ان احداهما تكون اعم واشمل وهو
لايوجب كونه اشد واقوى وعليه منع ظاهر (قال وقد يستدل ٤) للمتقدمين على كون فعل العبد
بقدرة الله دون قدرته بوجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واختراعا لكان قادرا على اعادته
واللازم منتف اجماعا وجه اللزوم ان امكان المقدور يستلزم ماهيته لايختلف باختلاف الاوقات
ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله على الاعادة بقدرته على الابتداء كما نطق به التنزيل احتجاجا
على منكرى الاعادة بالنشأة الاولى والاعتراض بمنع امكان اعادة المعدوم مستندا بانه يجوز
ان يكون خصوصية البدء شرطا او خصوصية العود مانعا او بمنع عدم قدرة العبد على الاعادة
ليس بشئ لان الخصم معترف بالمقدمتين ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على
ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه
سابقا بلاتفاوت وان بذلنا الجهد فى التدبر والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد
فعله لكان قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان المصحح للمقدورية هو الامكان

٨ واما التمسك بان مراده تعالى
اما الوقوع او اللاوقوع فرد بتجويز
ان لايريد احدهما وان يقع خلاف
مراده
متن

٧ الخامس لو كان فعله بقدرته
فاذا اراد تحريك جسم واراد الله سكونه
فاما ان يتفق المرادان فى الوقوع او
اللاوقوع وهو محال واما ان يختلفا وهو
ترجيح بلامرجح لان التقدير استقلال
القدرتين واجيب بان التساوى
فى الاستقلال لايمنع التفاوت فى القوة
فيقع مراد الله تعالى لكون قدرته
اقوى
متن

٤ بانه لو قدر على فعله لقدر على
اعادته على مثله وعلى خلق الجسم
اذ لامصحح سوى الحدوث والامكان
ولكان فعله كخلق الانسان احسن
من فعل البارى كخلق الشيطان
والصحيح سوال الايراد ولا شكر عليه
متن

اوالحدوث بالمقدور هو اعطاء الوجود ولاتفاوت فى شئ منها باعتراف الخصم ولايرد النقض بالقدرة الاكتسابية لانها لم تتعلق بالذوات واحوالها وهى مختلفة ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام والاعراض والشياطين وكثيرمن المؤذيات ولاشك ان الاول احسن من الثانى واشرف فلو كان العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا واصلاحا وارشادا فان قيل القدرة على الايمان احسن واوضح واصلح من الايمان لتوقفه عليها وهى بخلق الله تعالى قلنا فيلزم ان تكون القدرة على الشر والتمكن منه شرا من الكفر واقبح منه ومنها ان الامة مجمعون على صحة تضرع العبد الى الله تعالى فى ان يرزقه الايمان والطاعة ويجنبه الكفر والعصية ولولا ان الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك اذلاوجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل اوالتقدير والتثبيت لانه عائد الى الحصول فى الزمان الثانى وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها ان الامة مجمعون على صحة بل وجوب حمدالله وشكره على نعمة الايمان نفسه ولايتصور ذلك الااذا كان بخلقه واعطائه وان كان لكسب العبد مدخل فيه فاما الشكر على مقدماته من الاقدار والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فشئ آخر فان قيل لواستحق بخلق الايمان المدح لاستحق بخلق الكفر الذم قلنا ممنوع فان من شانه استحقاق المدح والشكر بخلق الحسنات وايصال النعم لاالذم بخلق القبيح وارسال النقم لانه المالك ولله الامر كله لايقبح منه خلق القبيح فان قيل فعندكم الايمان مخلوق الله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد ذكر فى بعض الفتاوى ان من قال الايمان مخلوق كفر فاوجهه قلنا وجهه مااشار اليه ابو المعين النسفى رحمه الله من ان الايمان ليس كله من الله الى العبد على ماهو الجبر ولامن العبد الى الله على ماهو القدر بل من الله التعريف والتوفيق والهداية والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد المعرفة والقصد والاهتداء والقبول وهى مخلوقة هذا والاوجه ان يمحى من الكتاب ويثبت ماهو الصواب ثم لايخفى مافى الرجوه المذكورة من وجوه الضعف والاولى التمسك بالكتاب والسنة واجماع اهل الحق من الامة لابمعنى اثباته فى نفسه بمحض الاجماع ليرد ان الحقايق العقلية مثل حدوث العالم وقدم الصانع لاتثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم عليه يدل على ان لهم قاطعا فيه وان لم نعرفه على التفصيل (قال واما السمعيات فكثيرة جدا) فان قيل التمسك بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام ودلالة المعجزة وهذا لايتأتى مع القول بانه خالق لكل شئ حتى الشرور والقبائح وانه لايقبح منه التلبيس والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يدالكاذب ونحوذلك مما يقدح فى وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة ودلالة المعجزات قلنا العلم بانتفاء تلك القوادح وان كانت ممكنة فى نفسها من العاديات الملحقة بالضروريات على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعترفين بحجية الكتاب والسنة والمتمسكين بهما فى نفى كونه خالقا للشرور والقبائح وافعال العباد فلو توقف حجيتهما على ذلك كان دورا (قال منها ماورد فى معرض التمدح) جعل الادلة السمعية على هذا المطلوب انواعا باعتبار خصوصيات تكون للبعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شئ اولعمل العبد خاصة اوبلفظ الجعل اوالفعل او بغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق قوله تعالى لااله الاهو خالق كل شئ فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلايصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد ويخرج القديم بدليل العقل والقطع بان المتكلم لايدخل فى عموم مثل اكرمت كل من دخل الدار فيكون بمنزلة الاستثناء فلايخل بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعيا وكذا قوله

٧ بانه الخالق وحده كقوله تعالى خالق كل شئ وخلق كل شئ انا كل شئ خلقناه بقدر متن

تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد
القهار تمسكا بالعموم وبانه اذا جعل كخلقه في موضع المصدر كما هو الظاهر فقد يفيد خالق كل احد
مثل خلقه في الجملة وقوله تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا
تمسكا بالعموم وبان قوله وخلق كل شيء ازالة لما يتوهم من ان العبيد وان لم يكونوا شركاء له
في الملك على الاطلاق لانهم يخلقون بعض الاشياء والا لكان ذكره بعد نفي الشريك
مستدركا قطعا وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر اى خلقنا كل موجود ممكن من الممكنات
بتقدير وقصد او على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة ولافادة هذا المعنى كان
المختار نصب كل شيء اذ لو رفع لتوهم ان خلقنا صفة وبقدر خبر والمعنى ان كل شيء
خلقناه فهو بقدر فلم يفد ان كل شيء مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه
فليس بقدر وبما اشرنا اليه من كون الشيء اسما للموجود اومقيدا به اندفع ما قيل انه
لابد من تقييد الشيء بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانه لم يخلق ما لايتناهى من الممكنات مع
وقوع اسم الشيء عليه وحينئذ لايبقى فرق بين النصب والرفع ولا بين جعل خلقنا خبرا او صفة
على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر لان الخبر يفيد ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة
(قال ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ٧) اما اذا كانت ما مصدرية على ما اختاره سيبويه
لاستغنائه عن الحذف والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة على
حذف الضمير اى وخلق ما تعملونه بقرينة قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة
ما عملوه من الاصنام فلان كلمة ما عامة تتناول ما يعملونها من الاوضاع والحركات والمعاصي
والطاعات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف في كونها بخلق العبد او بخلق الرب هو ما
يقع بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما
يسمى الحاصل بالمصدر لا نفس الايقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية الا يرى انه مثل يقيمون
الصلوة ويفعلون الزكوة يعملون الصالحات والسيآت وهذه النكتة مما غفل عنها الجمهور
فبالغوا في نفي كون ما موصولة حتى صرح الامام بان مثل ما تنحتون وما يأفكون في قوله تعالى فاذا هي
تلقف ما يأفكون مجاز دفعا للاشتراك واما اعتراضهم بان الآية حجة عليكم لا لكم حيث
اسند العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين فجهل بالمتنازع (قال ومنها قوله تعالى هو الله الخالق ٦)
هذه الآيات صرح فيها بلفظ الخالق الا ان في دلالتها على المطلوب نوع احتمال وخفاء فلهذا
جعلها نوعا آخر فقوله هو الله الخالق انما يفيد حصر الخالقية في الله اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير
الشان اوضميرا مبهما يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما
والعلم لايدل الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى
لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ولزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره وفيه
ضعف لايخفى على العارف باساليب الكلام وقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم
بذات الصدور الا يعلم من خلق احتجاج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والصوارف والعقائد
والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب
الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لاينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل بالآية
على نفي كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه لافعاله بنفي اللازم اعني علمه
بها تفاصيلها لكن كون ذوات الصدور من قبيل الافعال الاختيارية التي فيها النزاع محل
بحث وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون الخالق
هو اللطيف الخبير فليتأمل وقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لاينفي
خالقا سوى الله على الاطلاق بل بوصف كونه رازقا لنا من السماء والعبد ليس كذلك واجاب

٧ اما على المصدرية المستغنية عن الاضمار فظاهر واما على الموصولية فلشمولها الافعال التي يكسبها العبد من الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات كما في قوله تعالى وعملوا الصالحات ويعملون السيئات اذ فيها النزاع لا في الايقاع

متن

٦ واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق هل من خالق غير الله والذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيئا ماذا خلق الذين من دونه

متن

الامام بان ملائكة السماء الساعين في انزال الامطار رازقون لنا بمعنى التمكين من الانتفاع بانواع النبات والثمر كما يقال رزق السلطان فلانا فلو كانوا خالقين لافعالهم لوجد خالق غير الله يرزق من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله لايخلقون شيئا يتناول المسيح والملائكة وغيرهم من الاحياء الذين يدعوهم الكفار فيجب ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه يدل على ان من سوى الله لم يخلق شيئا والالكان للكفار ان يقولوا نحن خلقنا كثيرا من الحركات والاوضاع والهيئات المحسوسة ان اريد بالاراءة الابصار وان اريد الاعلام فجميع الافعال الظاهرة والباطنة لكن مبنى الوجهين على ان لايكون الموصول اشارة الى الاصنام خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الا له الخلق والامر خلق لكم ما في الارض جميعا وماخلقنا السماء والارض ومابينهما باطلا ربنا الذي اعطى كل شئ خلقه ثم هدى فان قيل على الوجوه نحن نجعل العبد موجدا لافعاله لاخالقا لان الخلق هو الايجاد على وجه التقدير العاري عن الخلل وعلى الوجه الذي يقدره وايجاد العبد بما يقع على وجه الخلل وعلى خلاف ماقدره قلنا ليس الخلق الا الايجاد على وجه التقدير اي الايقاع على قدر مخصوص وفعل العبد ربما يكون كذلك فلو كان هو موجدا له لكان خالقا (قال ومنها نحو قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك ٨) فان جعل المتعدي الى مفعولين يكون بمعنى التصيير اي تحصيل صفة مكان صفة فاذا وقع مفعوله الثاني من افعال العباد افاد انها بجعل الله وبخلقه والمعتزلة يجعلون امثال هذا مجازا عن التوفيق ومنح الالطاف او الخذلان ومنعها او التمكين والاقدار ونحو ذلك الا انها من الكثرة والوضوح بحيث لامجال لهذه التأويلات عند المنصف (قال ومنها مثل فعال لمايريد ٩) هذه آيات تدل على ان الله تعالى يفعل كل مايتعلق به ارادته ومشيته وهي متعلقة بالايمان وسائر الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها اي موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل مايريد فعله عدول عن الظاهر (قال ومنها كل من عند الله ٢) هذه آيات مختلفة الاساليب في افادة المطلوب فالظاهر من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها بخلق الله ومشيته لان منشأ الاحتياج اعني الامكان او الحدوث مشترك بين الكل بحيث لا ينبغي ان يخفى على العاقل فانهم لا يفهمون ذلك فعلى هذا يكون قوله بعد ذلك ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الانكار اي كيف تكون هذه التفرقة او محمولا على مجرد السببية دون الايجاد توفيقا بين الكلامين ومن قوله تعالى ومابكم من نعمة فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان الايمان وجميع الطاعات حاصلة من الله وبتكوينه لكونها نعما له ومرادة له ومن قوله تعالى كتب في قلوبهم الايمان انه الذي اثبت الايمان واوجده في القلوب ومن قوله تعالى انه هو اضحك وابكى انه يوجد الضحك والبكاء ومن قوله تعالى هو الذي يسيركم في البر والبحر انه الموجد لسيرنا ومن قوله تعالى اولم يروا الى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا الله انه الموجد لوقوف الطير في الهواء مع انه فعل اختياري من الحيوان وامثال هذا كثيرة جدا رب اشرح لي صدري وما النصر الا من عند الله ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وتأويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة لماسيأتي من ابطال ادلتهم القطعية (قال ومنها ماتواتر ٣) الاحاديث الواردة في باب القضاء والقدر وكون الكائنات بتقدير الله ومشيته وان كانت آحادا الا انها متواترة المعنى كشجاعة علي رضي الله تعالى عنه وجود حاتم وكلها صحاح بنقل الثقاة مثل البخاري ومسلم وغيرهما وان وقع في بعضها اختلاف رواية في بعض الالفاظ فمنها مارواه ابوهريرة رضي الله تعالى عنه

٨رب اجعلني مقيم الصلوة واجعلنا ربـرضيـا متن

٩يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد متن

٢ومابكم من نعمة فمن الله وانما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون كتب في قلوبكم الايمان انه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك متن

٣معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كائن بتقدير الله تعالى ومشيته متن

٣ واما المعتزلة فنهم من ادعى الضرورة لان كل احد يفرق بين حركة سقوطه وصعوده ويجد تصرفاته بحسب دواعيه ومقصوده ويحكم بحسن مدح من احسن وذم من اساء وصحة طلب المشى من الصحيح دون المقعد وصحة تحريك المدر دون الجبل ولاشك فى ان مايطلبه او ينهى عنه اومايتمناه اويتعجب منه انما هو فعل فاعله كل ذلك بلا نظر وتأمل والجواب انها لاتفيد سوى ان من الافعال ماهو متعلق بقدرته وارادته واقع بحسب قصده وداعيته والمتنازع كونه بخلقه وايجاده وقد خالف فيه اكثر العقلاء فادعاء كونه ضروريا آية الوقاحة فصدوره عمن هو فى غاية الحذاقة لايكون الا تعنيا وتلبيسا على اصحابه كيلا يتبين لهم رجوعه الى الحق حيث ذهب الى ان توقف ترجح القادر احد طرفى الفعل والترك على الداعى ضرورى وحصول الفعل عقيب الداعى واجب او ينتفى حينئذ استقلال العبد بالفعل بالكلية ويبطل الاعتزال بالكلية حيث لايبقى المأمور مع الداعى الذى هو بخلق الله متمكنا من الفعل والترك كما اذا كان نفس الفعل كذلك قيل المراد بالوجوب انا نعلم انه يفعل البتة مع امكان الترك كثواب الانبياء بالجنة وعقاب الكفار بالنار قلنا ان لزم مع خلوص الداعى ايثار جانب الفعل بحيث لايتمكن من الترك فذاك والا فلا فالوجوب مجرد تسمية واعتقاد الحصول رجم بالغيب وانما يكون علما اذا اعتقد وجوب الصدور ولهذا يستدل بنفى الفعل على نفى القدرة والارادة متن

انه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم احتج آدم وموسى فقال موسى ياآدم انت ابونا واخرجتنا من الجنة فقال آدم ياموسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التورية بيده تلومنى على امر قدره الله على قبل ان يخلقنى باربعين سنة فحج آدم موسى ومنها ماروى على رضى الله تعالى عنه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لايؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله بعثنى بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره ومنها ماروى ابن عمر رضى الله تعالى عنه انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شئ بقدر حتى العجز والكيس ومنها ماروى حذيفة انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته ومنها قوله عليه السلام مامن قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه وعن جابر رضى الله تعالى عنه كان النبى صلى الله عليه وسلم كثيرا مايقول يامقلب القلوب ثبت قلبى على دينك فقيل له يارسول الله اتخاف علينا وقد آمنا بك وبما حدثت به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار الى السبابة والوسطى يحركهما والاحاديث الصحيحة فى هذا الباب كثيرة (قال واما المعتزلة ٣) القائلون بان افعال العباد واقعة بخلقهم وايجادهم استقلالا افترقوا فرقتين فابو الحسين البصرى واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضرورى مركوز فى عقول العقلاء المنصفين الخالين عن تقليد اسلافهم وذكروا فى ذلك وجوها على قصد التنبيه اوالاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا الاول ان كل احد يفرق بالضرورة بين حركاته الاختيارية كالمشى على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية كالارتعاش والسقوط من السطح وماذاك الا بان الاولى بقدرته وايجاده بخلاف الثانية الثانى ان كل احد يعلم بالضرورة ان تصرفاته واقعة بحسب قصده وداعيته كالاقدام على الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والاحجام عنهما اذا علم ان فى الطعام والماء سما ولامعنى لوجد الفعل بالاختيار الا الذى يحدث منه الفعل على وفق دواعيه الثالث ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من احسن اليه وذم من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة كونه المحدث لتلك الافعال لما حكم بذلك كما لايحكم بحسن المدح والذم على مالبس من افعاله ولهذا اذا رمى العاقل يذم الرامى لا الآجرة الرابع انه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام اوالمشى من الصحيح البنية لا من الزمن والمقعد بناء على صحة حدوثهما من الاول دون الثانى واذا كان الفرع ضروريا فالاصل بطريق الاولى الخامس انه يعلم بالضرورة انه يصح منه تحريك المدرة دون الجبل ولامعنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها دونه ولهذا يقصد الجار طفر الجدول الضيق دون الواسع السادس ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب مايحدثه المأمور ولهذا يتلطف فى استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عمايكرهه من الافعال التى يحدثها المنهى وكذا التمنى والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل العبد احداثه والجواب ان هذه الوجوه لاتفيد سوى ان من الافعال المستندة الى العبد ماهو متعلق بقدرته وارادته واقع بحسب قصده وداعيته وهى المسماة بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته وارادته وان كانت مخلوقة لله تعالى كاف فى حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهى والتمنى والتعجب ونحو ذلك ولايفيد كونها مخلوقة للعبد على ماهو المتنازع فضلا ان تفيد العلم الضرورى بذلك والعجب من ابى الحسين وهو فى غاية الحذاقة كيف اجترأ على هذه الدعوى وهى آية الوقاحة حيث نسب جميع ماسواه من العقلاء الى السفسطة وانكار الضرورة اما السنية والجبرية فظاهر واما القدرية فلانهم جعلوا الحكم بكون العبد موجدا لافعاله نظريا لاضروريا وذكر الامام فى نهاية العقول

ان ابا الحسين المخالف اصحابه فى قولهم القادر على الضدين لايتوقف فعله لاحدهما دون الاخر
على مرجح وذهب الى ان العلم بتوقف صدور الفعل على الداعى ضرورى وان حصول الفعل
عقيب الداعى واجب لزمه من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله وفيه ابطال للاصول
التى عليها مدار امر الاعتزال فخاف من تلامذته اصحابه انه رجع عن مذهبه فلبس الامر عليهم
وادعى العلم الضرورى بكون العبد موجدا لفعله ثم قال الامام لايقال الاعتراف بتوقف صدور
الفعل عن القادر على الداعى ووجوب حصوله عند حصوله لاينافى القول بان قدرة العبد مؤثرة
فى وجود الفعل وانما ينافى استقلاله بالفاعلية وهو انما ادعى العلم الضرورى فى الاول لا فى الثانى
لانا نقول نحن لانستدل بالدليل المذكور لاجل بيان ان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل لبيان سلب
الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين قد ساعدنا عليه فرحبا
بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لافرق فى العقل بين ان يأمر الله العبد
بما يكون فعلا لله تعالى وان يأمره بفعل يجب حصوله عند فعل الله تعالى ويمتنع حصوله عند
عدمه فان المأمور على كلا التقديرين لايكون متمكنا من الفعل والترك ولا بين ان يعذب الله العبد
على ما اوجده فيه وان يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما احدثه الله فيه ولا بين فاعل
القبيح والظلم وفاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول
الارادة الحادثة انسد عليه باب الاعتزال فظهر ان ابا الحسين كان من المنكرين لمذهب الاعتزال
فى هذه المسئلة وان مبالغته فى دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل التغبية والتلبيس وزعم بعض
المتأخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص الداعى انا نعلم ان القادر يفعله مع امكان
الترك كما نعلم ان الله يثيب الانبياء والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار بالنار مع امكان تركهما ونعلم ان العرب
لوقدروا على مثل القرآن مع توفر الدواعى وانتفاء الموانع لاتوا بمثله ولا وجوب الاتيان بمثله بمعنى الذى
ذكرنا لما عرفنا عجزهم لجواز ان يقدروا ولا ياتوا به وفيه نظر لانه اما ان يلزم مع خلوص الداعى صدور
الفعل من القادر بحيث لايصح منه الترك وان كان ممكنا فى نفسه وبالنظر الى اصل قدرته وارادته
فيتم ما ذكره الامام من وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استقلال العبد لظهور ان تلك الداعية
والارادة الجازمة ليستا بارادة العبد وهذا هو المعنى بالجبر الذى يقول به اهل الحق ويلزم ابا الحسين
لا الجبر المطلق الذى يقول به المجبرة وبطلانه ضرورى واما ان لايلزم فلا معنى التسمية بالوجوب
ولا طريق الى العلم بالصدور بل هو رجم بالغيب لان المفروض تساوى الامرين وانما العلم
فرع اعتقاد الوجوب الايرى انه اذا قيل من اين عرفت عجز المتحدين قيل لانه خلصت دواعيهم
فلو قدروا لاتوا به وهذا معنى الوجوب لانه استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ولهذا يستدل
بنفى الفعل عند تحقق القدرة على نفى الداعية وجزم الارادة (قال ومنهم من احتج عليه ٧) المتقدمون
من المعتزلة على ان العلم بكون العبد موجدا لافعاله نظرى فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية
اما العقليات فرجعها الى خمسة الاول وهو عمدتهم الكبرى وعروتهم الوثقى انه لو لم يكن العبد
موجدا لافعاله بالاستقلال لزم فسادات منها بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم
على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته واختياره ورد بالمنع بل ربما يمدح ويذم على ما هو محل له
كالحسن والقبح واعتدال القامة وافراط القصر ومنها بطلان التكاليف من الاوامر والنواهى
اذ لا معنى للامر بما لايكون فعلا للمأمور ولايدخل فى قدرته بل ما لايطيقه الارض ونحوه حتى
ان العقلاء يتعجبون منه وينسبون الآمر الى الحمق والجنون بمنزلة من يطلب من الانسان خلق
الحيوان والطيران الى السماء بل من الجماد المشى على الارض والصعود فى الهواء وكذا الثواب
والعقاب اذ لاوجه للثواب والعقاب على ما هو بخلق المثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب

٧ عقلا ونقلا اما العقليات فوجوه
الاول انه لولا استقلال العبد لبطل
المدح والذم والامر والنهى والثواب
والعقاب وفوائد الوعد والوعيد
وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق
بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان
وفعل النبى والشيطان وكلمات
التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع
باعضاء العبد على وفق ارادته وارادة
غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان
الثانى ان من الافعال قبائح يقبح
من الحكيم خلقها كالظلم والشرك
واثبات الولد ونحو ذلك الثالث ان فعل
العبد واجب الوقوع على وفق ارادته
فلو كان بايجاد الله لما كان كذلك لجواز
ان لايحدثه عند ارادته ويحدثه
عند كراهته الرابع لو كان الله خالقا
لافعال المخلوقين لصح اتصافه
بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر
فيكون كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا
قائما قاعدا الى ما لايحصى والجواب
عن الاول انه لا اشكال على من يجعل
فعل العبد متعلقا لقدرته وارادته واقعا
بكسبه وعقيب عزمه ولو الزم فعل
المعتزلة ايضا لوجوب الفعل او امتناعه
بناء على المرجح الموجب والعلم الازلى
وجودا وعدما وعن الثانى بعد تسليم
القبح العقلى ان القبيح فعل القبيح
لا خلقه وعن الثالث انه لو سلم وجوب
الوقوع فعلى وفق ارادة الله الموافقة
لارادة العبد عادة وعن الرابع انه

حافة اوواحة متن

على ما يخلقه كان اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة
والتزيين ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل و بعثة الانبياء وانزال الكتب
من السماء اذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل
ونحو ذلك فائدة الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تأثير فى افعاله و يتولى مباشرتها باستقلال له
ومنها بطلان الفرق بين الافعال التى تطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها
المدح فى العاجل والثواب فى الآجل والتى ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة
الى الفقراء والاحسان وكفعل النبى صلى الله عليه وسلم من الهداية والارشاد وتمهيد قواعد الخيرات
وفعل ابليس من الاضلال والاغواء وتزيين الشرور والشهوات وكالتكلم بالتسبيحات
والدعوات المترتب عليها الثواب والاستجابة والتكلم بالهذيانات والفحش والهجاء التى لا تورث
الا اللوم والعقاب لان الكل بخلق الله من غير تأثير للعبد ومنها ابطلان الفرق بين الحركات التى تظهر من
اعضاء العبد بقدرته وارادته والتى تظهر منها بقدرة الغير وارادته كما اذا حرك زيد يد عمرو مثلا مع ان كل
احد يفرق بينهما بالضرورة والجواب عن الكل انه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره
لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق
الله تعالى عز وجل ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو بمحض
خلق الله تعالى على ان من المفسادات ما يلزم المعتزلة ايضا كبطلان استقلال العبد بناء على
وجوب الفعل وامتناعه لوجود المرجح اوعدمه وتعلق علم الله بوقوعه اولا وقوعه ومنها ما يندفع
بطريق آخر فان المدح والذم قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن
والقبح وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب ايضا لما كان فعل الله وتصرفا فيما هو حقه لم يتوجه
سؤال لمية كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان التكاليف والبعثة والتهديد
والوعيد والوعد ونحو ذلك قد يكون دواعى الى الفعل او الترك فيخلقه الله تعالى وان عدم
افتراق الفعلين فى المخلوقية لله تعالى لا ينافى افتراقهما بوجوه اخر الثانى ان كثيرا من افعال
العباد قبيحة كالظلم والشرك والفسق والقول باتخاذ الولد ونحو ذلك والقبيح لا يخلقه الحكيم
العلم بقبحه وعلمه بغناه عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خلق القبيح ربما تكون
له عاقبة حميدة فلا يقبح بخلاف فعله وما يقال انه لا معنى لفاعل القبيح الا موجده ومحدثه
ليس بشئ فان الظالم من اتصف بالظلم لا من اوجده فى محل آخر الثالث ان فعل العبد فى وجوب
الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق
الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف
يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة
واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون فى الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز
ان لا يوجده عند ارادته او يوجده عند كراهيته ولك ان تنظم القياس هكذا لو كان فعل العبد
بايجاد الله تعالى لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل وهكذا لو كان
فعل العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله تعالى لكن الملزوم حق والجواب ان ما ذكر فى بيان
الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع فى بعض الافعال ورب فعل يتبع
ارادة الغير كالخدم والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون
بمشية ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جرى العادة الرابع ان الله تعالى لو كان
موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه
لا معنى للكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم وحينئذ يلزم ان يكون البارى تعالى وتقدس

كافرا ظالما فاسقا آكلا اشارباقائما قاعدا الى غيرذلك من الفواحش التى لايستطيع العاقل اجراءها على اللسان بل اخطارهابالبال وهذه الشبهة كانسمعها من حمقى العوام والسوقية من المعتزلة فنتعجب حتى وجدناها فى كتبهم المعتبرة فتحققنا ان التعصب يغطى على العقول وعنده تعمى القلوب التى فى الصدور ولا ادرى كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامى انما تطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل اولايرون ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى فى محالها وفاقا ولاتتصف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله تعالى لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد فى اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام فى بعض الاجسام وكان قول القائل لخصمه مذهبك باطل حجة لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهم لجهلهم يوردون مثل هذا الالزام على اهل الحق ويجعلون قول السنى للمعتزلى آذيتنى اوظلمتك او اقبل على وما اشبه ذلك تركا للمذهب ويعتقدون ان اسناد الافعال الى العباد مجاز عند اهل السنة وتمادوا فى ذلك حتى زعم بعض من يعتقده الشيعة اعلم الناس ان مثل طلعت الشمس مجاز عند اهل السنة (قال واما السمعيات فكثيرة جدا٩) حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها دلالة على بطلان الجبر وقد بينه الامام الرازى رحمه الله فى سورة الفاتحة ايقاس عليه الباقى وبلغ الامد الاقصى فى التقرير والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبط دلائلهم السمعية على كثرتها فى عدة انواع الاول الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى فليبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذى يوسوس فى صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع فى شئ وزعم الامام انه لامحيص عنها الا بالتزام ان مجموع القدرة والداعى مؤثر فى الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى فبهذا الاعتبار صح الاسناد وزال التناقض بينها وبين الادلة القاطعة على ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره الثانى الآيات الواردة فى امر العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض ومدحهم على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصى ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفى قصص الامم الماضية للانذار ان يحل بالسامعين ما حل بهم والاتعاظ والاعتبار باحوالهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار فى احداث الافعال وقد عرفت الجواب الثالث الآيات الصريحة فى اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهى العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزى الذين اساؤا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا كثير جدا والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم فى آذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها والجواب انه لما ثبت بالدلائل السالفة ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازات عن المسبب العادى اى من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة وعلى هذا القياس او جعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما فى بنى الامير المدينة هذا فى غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم ايجاد امر محقق مثل جعل الله الدرهم فى الكيس وجعل زيد شريكا واما على رأى الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثرة فى الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد فلا مجاز

٩ قد ضبطها انواع الاول اسناد الافعال الى العباد وهو اكثر من ان يحصى لكنه غير المتنازع الثانى الآيات الواردة فى الامر والنهى والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار وقد سبق جوابه الثالث اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد من عمل صالحا وما تفعلوا من خير والله يعلم ما تصنعون ووفيت كل نفس ما كسبت يجعلون اصابعهم فى آذانهم فتبارك الله احسن الخالقين حتى احدث لك منه ذكرا ورهبانية ابتدعوها قلنا مجاز فى المسند او الاسناد وتوفيقا بين الادلة او المؤثر مجموع القدرة والارادة الخالق لله تعالى فلا اشكال والاستقلال الرابع الآيات الدالة على انه لا مانع من الايمان والطاعة ولا الجاء على الكفر والمعصية وما منع الناس ان يؤمنوا فما لهم لا يؤمنون لم تلبسون الحق بالباطل كيف تكفرون بالله لم تصدون عن سبيل الله ونحو ذلك ورد بان المراد الموانع الظاهرة التى يعترف بها الكل اوالمانع عن العزم وصرف القدرة وما يتعلق بهم الخامس تعليق افعال العباد بمشيئتهم دون مشيئته فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم قلنا نعم لكن مشيئتهم بمشيئته وما تشاؤن الا ان يشاء الله   متن

ولاشكال ولااستقلال للعبد فلا اعتزال الرابع الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لامانع من الايمان والطاعة ولاملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله ما منعك ان تسجد فما لهم لايؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك وعلى مذهب الجبرة لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت فينا الكفر وعاند واردته واخبرت به وخلقت قدرة وداعية يجب معهما الكفر وكل هذه موانع من الايمان فيكون القرآن حجة للكافر وقد انزل ليكون حجة عليه والى هذا اشار الصاحب بن عباد وكان غالبا فى الرفض والاعتزال ساعيا فى تربية ابى هاشم الجبائى ورفع قدره واعلاء ذكر حيث قال كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول انى يصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشأ فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين والجواب ان المراد الموانع الظاهرة التى يعلمها جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت على علماء القدرية الخامس الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان التعليق بمشية العبد مذهبنا لكن مشيته بمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وفى تعداد هذه الانواع وافرادها اطالة وقد فصلها الامام فى كتبه سيما المطالب العالية واورد ايضا احاديث كثيرة توافق انواع الايات واقتصر فى الجواب على ان الادلة السمعية متعارضة فالتعويل على العقليات وعمدته فى ذلك دليل الداعى الموجب ودليل العلم الازلى ولذا نقل عن بعض اذكياء المعتزلة انه كان يقول هما العدوان الاعتزال والا فقدتم الدست لنا واما دليل الارادة وقد اورده المواقف فى عدادهما فلا معول عليه عندهم لتجويزهم وقوع خلاف مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا الزم المجوسى عمرو بن عبيد حين قال له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامى فقال ان الله يريد اسلامك لكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسى فانا اكون مع الشريك الاغلب (قال خاتمة ٤) يشير الى ما ذكره الامام الرازى من ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع اليها فيها متعارضة متدافعة فمعول الجبرية على انه لابد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومعول القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهى وهما مقدمتان بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق مقصودهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الالزامات الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا تليق بالعبد الذى هو منبع النقصان وان افعال العباد تكون سفها وعبثا فلا تليق بالمتعالى عن النقصان واما الدلائل السمعية فالقرآن مملو مما يوهم بالامرين وكذا الآثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح فى قولنا لا يترجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادى القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره

٤(خاتمة) امتناع الترجح بلا مرجح وعدم العلم بتفاصيل الافعال يعود الى الجبر وحسن المدح والذم والامر والنهى وكون الافعال تابعة لقصد العبد وداعية الى المقدور وكون العبد منبع النقصان يليق بالجبر وكثرة السفه والعبث والقبح فى الافعال بالقدر والآيات والآثار متكاثرة فى الجانبين فالحق انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين اذ المبادى القريبة على الاختيار والبعيدة على الاضطرار فالانسان مضطر فى صورة المختار متن

والمبادى البعيدة على عجزه واضطراره فان الانسان مضطر فى صورة مختار كالقلم فى يد الكاتب والوتد فى شق الحائط وفى كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقنى فقال سل من يدقنى (قال وافعاله بقضاء الله تعالى ٦) قد اشتهر بين اكثر الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول افعال العباد وامره ظاهر عند اهل الحق لما تبين انه الخالق لها نفسها او الخالق للقدرة والداعية الموجبتين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير كما فى قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها ولا يستقيم هذا عند القدرية وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما فى قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقى وقد يراد بهما الاعلام والتبيين لقوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اى اعلمنا بذلك وكتبناه فى اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وقالت الفلاسفة لما كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هى معقولة فى العالم العقلى بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة فى المادة مختلفا على سبيل الابداع ممتنعا اذ هى غير متأتية لقبول صورتين معا فضلا عن اكثر وكان الجود الالهى مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما قال عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم قالوا ودخول الشر فى القضاء الالهى على سبيل التبع فان الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك او الخير غالب عليه كما فى هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه ولما امتنع عقلا ايجاد ما فى هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكلية فان المطر المخصب للبلاد يخرب بعض الدور بالضرورة وجب فى الحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فدخل الشر فى القضاء وان كان مكروها غير مرضى (قال ثم لا خلاف فى ذم القدرية ٨) فقد ورد فى صحاح الاحاديث لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنفى كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيته سموا بذلك لمبالغتهم فى نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد وليس بشئ لان المناسب حينئذ القدرى بضم القاف وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون بان الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيته لان الشائع نسبة الشخص الى ما يثبته ويقول به كالجبرية والحنفية والشافعية لا الى ما ينفيه ورد بانه صح عن النبى صلى الله تعالى وسلم قوله القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيمة نادى مناد فى اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية ولا خفاء فى ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمونهما يزدان واهرمن وان من لا يفوض الامور كلها الى الله ويعترض لبعضها فينسبه الى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى وايضا من يضيف القدر الى نفسه ويدعى كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدرى ممن يضيفه الى ربه فان قيل روى عن النبى صلى الله تعالى وسلم انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرنى باعجب شئ رايت فقال رأيت اقواما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال عليه السلام سيكون فى اخر امتى اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتى وروى الاصبغ ابن نباتة ان شيخا قام الى على ابن ابى طالب بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره

٦ وقدره بمعنى خلقه وتقديره ابتداء او بوسط موجب والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضى وعند المعتزلة لا يصلح الا بمعنى الاعلام والكتبة او بمعنى الالزام فى الواجبات خاصة وقالت الفلاسفة القضاء وجود الكائنات فى العالم العقلى مجملة والقدر وجودها فى موادها الخارجية مفصلة ودخول الشر فى القضاء بالتبعية منه

٨ حتى قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا وسموا بذلك لافراطهم فى نفيه وما يقولون من ان المثبت له اولى بالانتساب اليه مردود بقوله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا قامت القيمة نادى مناد فى اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية وبان من يضيف القدر الى نفسه اولى بهذا الاسم ممن يضيفه الى ربه منه

فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشياطين وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مستكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وعن الحسن بعث الله تعالى محمدا الى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله وتصديقه قوله تعالى فاذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قلنا ما ذكر لا يدل الا على ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله تعالى وقدره وخلقه وارادته يجوز للعبد الاقدام عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فلينظر ان هذا قول المعتزلة ام المجبرة ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ومن وقاحتهم انهم يروجون باطلهم بنسبته الى مثل امير المؤمنين علي واولاده رضي الله عنهم وقد صح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره وانه حين اراد حرب الشام قال * شمرت ثوبي ودعوت قنبرا * قدم لوائي لا تؤخر حذرا * لن يدفع الحذار ما قد قدرا * وانه قال لمن قال اني املك الخير والشر والطاعة والمعصية تملكها مع الله او تملكها بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله وان قلت املكها بدون الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل على يده وان جعفر الصادق قال لقدري اقرأ الفاتحة فقرأ فلما بلغ قوله اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل منك وجميع ما يتعلق بالاقدار والتمكين والالطاف قد حصلت وتمت فانقطع القدري والحمد لله رب العالمين (قال فرع ٣) ذهبت المعتزلة الى ان فعل الفاعل قد يوجب لفاعله فعلا آخر في محل القدرة او خارجا عنه وذلك معنى التوليد وفرعوا عليه فروعا مثل ان المتولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة من غير توسط السبب ومثل اختلافهم في ان المتولد هل يقع في فعل الله تعالى ام جميع افعاله بطريق المباشرة وفي ان الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون فعل العبد الى غير ذلك ولما ثبت استناد الممكنات الى الله ابتداء بطل التوليد عن اصله والمعتزلة تمسكوا في كون المتولد فعلا للعبد سواء تولد من فعله المباشر او فعله المتولد كحركة الآلة وحركة المحرك بالآلة بمثل ما ذكروا في مسئلة خلق الاعمال من وقوعه على وفق القصد والداعية ومن حسن المدح والذم والامر والنهي بل استحسان المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة والصياغة وانشاء الكلام والدفع والجذب والقتل والحرب اظهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشرات لانها لا تظهر ظهور المتولدات وكذا الوقوع بحسب الدواعي اظهر فيها لان اكثر الدواعي انما يكون الى المتولدات والجواب مثل ما مر وذهب النظام من المعتزلة الى انه لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته والباقي بطبع المحل وقال معمر لا فعل للعبد الا الارادة وما يحدث بعدها انما هو بطبع المحل

ثم فرع لما ثبت استناد الكل الى الله بطل ما ذهب اليه المعتزلة من التوليد وفروعه والمتولد عند عامتهم فعل العبد تمسكا بمثل ما مر في خلق الاعمال وقال النظام لا فعل له الا ما يوجد في محل قدرته وقال معمر الا الارادة وقيل الا الفكر والباقي لطبع المحل لانه قد لا يوافق الداعية وقد لا يصح ان لا يفعله كما في السهم المرسل ورد بانه لمانع واما تمسكنا بانه لو كان فعل العبد لزم اجتماع المؤثرين او الترجيح بلا مرجح في حركة جسم يجذبه قادر ويدفعه آخر فمدفوع بمنع استقلال كل من القوتين في تلك الحركة متن

وقيل لا فعل للعبد الا الفكر قالوا لو كان المتولد فعلنا لم يقع الا بحسب دواعينا كالمباشر واللازم باطل لان كثيرا من ارباب الصناعات يتفضون اعمالهم لعدم موافقتها دواعيهم واغراضهم وايضا لو كان فعلنا لصح منا ان لا نفعله بعد وجود السبب لان شان القادر صحة ان يفعل وان لا يفعل واللازم ظاهر البطلان كما في السهم المرسل من القوس والجواب ان عدم الموافقة للغرض لمانع مثل الخطاء في تهيئة الاسباب وكذا عدم التمكن من ترك الفعل لمانع مثل احداث السبب التام لا ينافي كونه فعل الفاعل فان موافقة الغرض وتمكن القادر من الترك والفعل انما يكونان عند وجود الاسباب وانتفاء الموانع واحتج اصحابنا بوجوه الاول ان الجسم المتزق طرفاه بيدى قادرين اذا جذبه احدهما دفعه الاخر معا فحركته اما ان تقع بمجموع القدرتين فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد او باحداهما فيلزم الترجح بلا مرجح او لا بهما وهو المطلوب وفيه نظر اذ الخصم ان يمنع استقلال كل من القوتين باحداث الحركة على الوجه الذى وقع باجتماعهما غاية الامر انها تستقل باحداث حركة ذلك الجسم فى الجملة الثانى انه لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما فى حق البارى تعالى الثالث ان السبب عندهم موجب المسبب عند عدم المانع فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا بايجاب المتولد من غير تأثير للقدرة فيه الرابع انه لو كان بقدرة العبد لزم ان لا يوجد عند فناء قدرة العبد واللازم باطل فيما اذا رمى الانسان سهما ومات قبل ان اصاب السهم حيا فجرحه وافضى الى زهوق روحه بعد شهور واعوام فهذه السرايات والآلام حدثت بعد ما صار الرامى عظاما رميما واعترض بانه يجوز ان يشترط فى تأثير القدرة الحادثة ما لا يشترط فى القديمة وبان معنى كون المتولد بقدرة العبد تأثيرها فى السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدورا لها اصلا وانها لا تتعلق الا بما يقوم بمحلها وان كان بخلق الله ثم انظر فى الوجوه الاربعة انها على تقدير تمامها هل تفيد ذلك ام يقتصر بعضها على مجرد نفى مذهب الخصم (قال المبحث الثانى ٢) مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف وروى مرفوعا الى النبى عليه السلام ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق كما فى الخلق يقال انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات والقردة والخنازير وخالفت المعتزلة فى الشرور والقبائح فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده حكى انه دخل القاضى عبد الجبار دارا للصاحب ابن عباد فرأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرائنى فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء والتفصى عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له فى عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية لنا على ارادته للكائنات انه خالق لها بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هى الصفة المرجحة لاحد طرفى الفعل والترك وعلى عدم ارادته لما ليس بكائن انه علم عدم وقوعه فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشئ لا يريده البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدور له فى نفسه والمقدور اذا كان متعلق المصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع البتة وبان من اخبره النبى الصادق بان فلانا يقتله البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله بل حبوته

٢ فى عموم ارادته الحق ان كل كائن مراد له وبالعكس لما اجمع عليه السلف من ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولانه خالق للكل مريده وعالم بعدم وقوع ما لم يقع فلا يريده لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص لاحد المتساويين بالنظر الى القدرة وصرف الداعية الى المستحيل ولو بالغير تمنٍّ لا ارادة والنصوص الشاهدة بما ذكرنا اكثر من ان تحصى والمعتزلة لم يكتفوا بقطع ارادته عن القبائح بل جزموا بانها متعلقة باضدادها فجعلوا اكثر ما يجرى فى ملكه خلاف مراده تمسكا بان ارادة القبيح قبيحة وان العقاب على ما اريد ظلم وان الامر بما لا يراد والنهى عما يراد سفه وان الارادة تستلزم الامر والرضاء والمحبة وانا كل فاسد ولا تمسك لهم بمثل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد واما الرد على الذين قالوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا فلقصدهم الاستهزاء ولذلك قال الله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا فجعلهم مكذبين وعليه معذبين وصرح آخرا بانه لو شاء لهداكم اجمعين وقد يتمسك بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها ورد الاول بعد تسليم العموم بان المعنى لامرهم بالعبادة او ليتذللوا او ليكونوا عبادا لى والثانى بعد تسليم كون الاشارة الى ما وقع بان المعنى مكروها بين الناس وفى مجارى العادات

متن

والجواب ان هذا تمن لا ارادة فانها الصفة التي شأنها التخصيص والترجيح واما الآيات
والاحاديث في هذا الباب فاظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم
الموتى وحشرنا عليهم كل شئ قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح
صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فلا ينفعكم نصحي ان اردت
ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهديكم اجمعين
اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم
كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء
الى صراط مستقيم وللمعتزلة فيها تأويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر ويتحقق
انهم فيها محجوجون وبوهقها مخنوقون ولظهور الحق في هذه المسئلة يكاد عامتهم به يعترفون
ويجري على السنتهم ان ما لم يشأ الله لا يكون ثم العمدة القصوى لهم في الجواب عن اكثر
الآيات حمل المشيئة على مشيئة القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف
معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المؤمن حينئذ يكون هو الله
لا العبد على ما زعمتم في الزامنا حين قلنا بان الخالق هو الله تبارك وتعالى وعز وجل مع
قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف بدون ذلك فقال الجبائي معناها خلق العلم الضروري بصحة
الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا
والكلام فيه على ان في بعض الآيات دلالة على انهم لو رأوا كل آية ودليل لا يؤمنون البتة
فقال ابنه ابوهاشم معناها ان خلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا
فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولا يؤمنون على انه قال تعالى
ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين
يشهد بفساد تأويلاتهم لدلالته على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم بملء جهنم ولا خفاء
في ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة وتمام
تفصيل هذا المقام وتزييف تأويلاتهم في المطولات وكتب التأويلات والمعتزلة تمسكوا في
دعواهم بوجوه الاول ان ارادة القبيح قبيحة والله منزه عن القبائح ورد بانه لا قبيح منه غاية
الامر انه يخفى علينا وجه حسنه الثاني ان العقاب على ما اراده ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه
الثالث ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الآمر الاتيان
بالمأمور به كالسيد اذا امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان
او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بنهب امواله وكذا النهي
فان قيل مأمور السلطان يبادر الى المأمور به معللا بانه مراد السلطان قلنا لا مطلقا بل اذا ظهر امارة
الارادة وانما يعلل مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان
طاعة لان معناها تحصيل مراد المطاع لدورانه معه وجودا وعدما ورد بالمنع بل هي موافقة
الامر وانما تدور معه علت الارادة اولم تعلم الخامس لو كان مرادا لكان قضاء فوجب
الرضاء به والملازمة وبطلان اللازم اجماع ورد بانه مقضي لا قضاء ووجوب الرضا انما هو
بالقضاء دون المقضي ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضى به هو المقضي من المحن
والبلايا والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى بهت بل هو الخلق والحكم والتقدير
وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وفيه
نظر السادس الآيات الشاهدة بنفي ارادته القبائح وبالتوبيخ والرد على من يقول بذلك كقوله
تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده
الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول الذين اشركوا لو شاء الله
ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شئ الآية وذلك لان الله تعالى ذم المشركين ووبخهم

على ادعائهم ان الكفر بمشية الله تعالى وكذبهم واباءهم فى ذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب انه لايتصور منه الظلم لان مايفعله بالعباد تصرف منه فى ملكه فالاتيان نفى للظلم بنفى لازمه اعنى الارادة لان مايفعله القادر المختار لايكون الا مرادا وليس فيهما انه لايريد ظلم زيد على عمرو لظهوران المعنى على انه لايريد ظلما منه واما نفى الامر والرضاء والمحبة فلانزاع فيه لما فى المحبة والرضى من الاستحسان وترك الاعتراض وارادة الانعام فهو يريد كفر الكافر ويخلقه ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه ولايرضاه واما رد مقال المشركين فلقصدهم بذلك الهزء والسخرية وتمهيد العذر فى الاشراك كما اذا قال القدرى استهزاء بالسنى وقصدا الى الزامه لوشاء الله رجوعى الى مذهبكم وخلق فى عقائدكم رجعت والدليل عليه انه قال تعالى وكذلك كذب الذين من قبلهم فجعل مقالهم تكذيبا لاكذبا ورتب عذاب الاباء على تكذيبهم لاكما زعم المستدل ولهذا صرح فى اخر الآية بنفى مشية هدايتهم وانه لوشاء لفعل البتة ازالة للوهم الذى ذهب اليه المستدل السابع قوله تعالى وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية ورد بعد تسليم دلالة لام الغرض على كون مابعدها مرادا بمنع العموم للقطع بخروج من مات على الصبا او الجنون فليخرج من مات على الكفر واوسلم فليس المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه عنهم وافتقارهم اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون فكانه قال وما خلقتهم لينفعونى بل لامرهم بالعبادة اوليتذللوا الى اما بالنسبة الى المطيع فظاهر واما بالنسبة الى العاصى فبشهادة الفطرة على تذلله وان تخرص وافترى كذا فى الارشاد لامام الحرمين وذهب كثير من اهل التأويل الى ان المعنى ليكونوا عبادا لى فتكون الآية على عمومها على انها يعارضها قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى انما نملى لهم ليزدادوا اثما وجعل اللام للعاقبة كما فى قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا انما يصح فى فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده فيجعل كأنه فعل الفاعل لهذا الغرض الفاسد تنبيها على خطائه وكيف يتصور فى علام الغيوب ان يفعل فعلا لغرض يعلم قطعا انه لايحصل البتة بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف لايعدون ذلك سفها وعبثا الثامن قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات مكروهة فلاتكون مرادة لان الارادة والكراهة ضدان ورد بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات الواقعة ليلزم كونها مرادة بان المعنى انها مكروهة عند الناس وفى مجارى العادات لاعند الله تعالى فيلزم المحال واما جعل المكروه مجازا عن المنهى فلغو من الكلام لكون ذلك اشارة الى المنهى (قال المبحث الثالث ٢) فى الحسن والقبح جعل هذا من مباحث افعال البارى تعالى مع انها لاتتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذى يذكره اعنى المأمور به والمنهى عنه نظرا الى انهما بخلقه ومن اثار فعله والى انهما بتفسير الخصم يتعلقان بافعال البارى اثباتا ونفيا وقد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع فى الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل مايستحق المدح او الذم فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع فى الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله فى حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا ومبنى التعرض للثواب والعقاب على ان الكلام فى افعال العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لايحكم بان الفعل حسن او قبيح فى حكم الله تعالى بل ماورد الامر به فهو حسن وماورد النهى عنه فقبيح من غير ان يكون للعقل جهة محسنة او مقبحة فى ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته

٢ المبحث الثالث لاحكم للعقل بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم عند الله تعالى خلافا للمعتزلة واما بمعنى صفة الكمال والنقص او ملاءمة الغرض او الطبع وعدمها فلانزاع فعندنا الحسن بالامر والقبح بالنهى بل عينهما وعندهم الامر للحسن والنهى للقبح حتى لولم يدركا بالعقل ضرورة اونظرا كان الشرع كاشفا لامبينا متن

حتى اوامر بالنهى عنه صار حسنا و بالعكس وعندهم للفعل جهة محسنة او مقبحة فى حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم عيد فان قيل فاى فرق بين المذهبين فى هذا القسم قلنا الامر والنهى عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن ونهى عنه فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به اوقبح فنهى عنه فالامر والنهى اذا وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته اولجهاته ثم لكل من الفريقين تعريفات للحسن والقبيح يتناول بعضها فعل البارى وفعل غير المكلف والمباح دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك فى شرح التنقيح وفوائد شرح مختصر الاصول (قال المعتزلة) تمسك اصحابنا بوجوه يدل بعضها على ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لجهات واعتبارات فيه و بعضها على انهما ليسا لذاته خاصة الاول لو حسن الفعل اوقبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا بناء على اصلهم فى وجوب تعذيب من استحقه اذا مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الثانى لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شئ من افعال العباد حسنا و لا قبيحا عقلا و اللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم ان فعل العبد اما اضطرارى واما اتفاقى ولا شئ منهما بحسن و لا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر كان اتفاقيا على انه يفضى الى الترجيح بلا مرجح وفيه انسداد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان كان من العبد فينقل الكلام اليه و يتسلسل وان لم يكن فعه ان لم يجب الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد ولزم المحذور وان وجب فالفعل اضطرارى والعبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة التى شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب الا عند ابى الحسين و لو سلم فالوجوب بالاختيار لاينافى الاختيار ولا يوجب الاضطرار المنافى للحسن وصحة التكليف واجيب بانه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد ويجب معه الفعل و يبطل استقلال العبد ومثله لا يحسن ولا يقبح ولا يصح التكليف به عندهم واما الاعتراض بانه استدلال فى مقابلة الضرورة ومنقوض بفعل البارى فقد عرفت جوابه الثالث لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه فى شئ من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تعين الكذب لانقاذ نبى من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة و يحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما واعترض بان الكذب فى الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك الانجاء اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب وهذا اذا سلم عدم امكان التخليص بالتعريض والا ففى المعاريض مندوحة عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا واما القتل ونحوه الضرب حدا فامرهما ظاهر الرابع لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين فى اخبار من قال لاكذبن غدا لانه اما صادق فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب فى الغد قبحه واما كاذب فيلزم الكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب فى الغد حسنه وقد يقرر اجتماع المتنافيين فى اخبار الغدى كاذبا فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن او لانه اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح ومبنى الاستلزام على انحصار الاخبار الغدى فى هذا الواحد وقد يقرر بانه اما صادق واما كاذب واياما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه ومبنى الكل على ان ملزوم الحسن حسن

ع من السمع قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ومن العقل وجوه الاول لو حسن الفعل اوقبح لذاته لما اختلف حسنا وقبحا كالقتل حدا وظلما والضرب تاديبا وتعذيبا والكذب او الصدق انقاذا واهلاكا الثانى لو كانا بالذات لما اجتمعا كما فى اخبار من قال لاكذبن غدا او هذا الذى اتكلم به كاذب الثالث العبد لا يستقل بفعله لما سبق وعندهم لا مدح ولا ذم من الله تعالى الا على ما يستقل العبد به واما الاستدلال بانهما لو كانا حقيقيين وهما ثبوتيان لكونهما نقيضى اللاحسن واللاقبح العدميين لزم من اتصاف الفعل بهما قيام المعنى بالمعنى بل قيام الموجود بالمعدوم لانهما لكونهما الداعى والصارف يتقدمان الفعل وبانه اذا اختلفت الافعال حسنا وقبحا بالذات او الاعتبار بطل اختيار البارى فى شرعية الاحكام وتعيين الحلال والحرام فضعيف

متن

وملزوم القبيح قبيح وان كل حسن اوقبح ذاتي ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب
في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الاخبار عن نفسها
بعدم الصدق فيتلازم فيها الصدق والكذب كما تقول هذا الكلام الذي اتكلم به الآن ليس
بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك في صورة كلام غدي وامسي
فيقال الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق اولاشئ مما اتكلم به غدا بصادق خارجية
ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام
الغدي والامسي يستلزم عدم صدقهما وبالعكس وهذه مغلطة تحير في حلها عقول العقلاء وفحول
الاذكياء ولهذا سميتها مغلطة جذر الاصم ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروي الغليل
وتأملت كثيرا فلم يظهر الااقل من القليل وهو ان الصدق اوالكذب كما يكون حالا للحكم اي للنسبة
الايجابية اوالسلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا قد يكون حكما اي محكوما به محمولا على
الشئ بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذاك كاذب ولايتناقضان الااذا اعتبرا حالين لحكم واحد
اوحكمين على موضوع واحد بخلاف مااذا اعتبر احدهما حالا للحكم والآخر حكما لاختلاف
المرجع اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق اوكاذب او خفيا كما في الشخصية التي هي
مناط المغالطة فاما اذا فرضناها كاذبة لم يلزم الاصدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق
فيقع الصدق حكما للشخصية لا حالا لحكمها وانما حال حكمها الكذب على ما فرضنا
والصدق حال للنسبة الايجابية التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا
حالين لحكم ولاحكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة وحينئذ فلعل المجيب يمنع تناقض
الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخصية والآخر الى موضوعها
لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال الخامس
لوكان الفعل حسنا اوقبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم وبما مر
من الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قد يعقل الفعل ولايعقل حسنه
اوقبحه ومع ذلك فهو وجودي غير قائم بنفسه وهذا معنى العرض اما عدم القيام بنفسه فظاهر
واما الوجود فلان نقيضه لاحسن وهو سلب اذ لولم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق
على المعدوم انه ليس بحسن وهذا باطل بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبيا كان الآخر
وجوديا ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذي هو ايضا عرض فيلزم قيام
العرض بالعرض واعترض بان النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع واللا امتناع وبان صورة
السلب اعني مافيه حرف النفي لايلزم من صدقه على المعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون
مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها عدمي كاللاممكن الصادق على
الواجب والممتنع وبانه منقوض بامكان الفعل فانه ذاتي له مع اجراء الدليل فيه وانما لم ينقضوا
الدليل بانه يقتضي ان لايتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض لان الحسن
الشرعي عند التحقيق قديم لاعرض ومتعلق بالفعل لاصفة له وقد بينا ذلك في شرح الاصول
السادس لوحسن الفعل اوقبح لذاته اولصفاته وجهاته لم يكن الباري مختارا في الحكم واللازم
باطل بالاجماع وجه اللزوم انه لابد في الفعل من حكم والحكم على خلاف ماهو المعقول قبيح
لايصح عن الباري بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لايصح تركه وفيه نفي للاختيار
واعترض بانه وان لم يفعل القبيح لصارف الحكمة لكنه قادر عليه يتمكن منه ولوسلم فالامتناع
لصارف الحكمة لاينفي الاختيار على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم الاان
يقصد الالزام اوبراد جعله متعلقا بالافعال السابع قبح الفعل اوحسنه اذا كان صارفا عنه

اوداعيا اليه كان سابقا عليه فيلزم قيام الموجود بالمعدوم واعترض بان الصارف والداعي في التحقيق
هو العلم باتصاف الفعل بالقبح او الحسن عند الحصول (قال تمسكوا بوجوه الاول ان حسن
الاحسان ٢) للمعتزلة في كون الحسن والقبح عقليين وجوه الاول وهو عمدتهم القصوى ان حسن
مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لايتدينون بدين
ولايقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل رعايا بالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات
وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم وواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل
لما كان كذلك والجواب منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق
المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه بل بمعنى ملاءمة غرض العامة
وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجارى العقول والعادات ولانزاع في ذلك فبطل
اعتراضهم بانا نعني بالحسن ماليس لفعله مدخل في استحقاق الذم وبالقبيح خلافه واما اعتراضهم
بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا فلايخفى
ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لايقول بدار الآخرة والثواب والعقاب الثاني ان من استوى في
تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لامرجح اصلا ولاعلم باستقرار الشرايع على تحسين الصدق
وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري عقلي وكذلك
انقاذ من اشرف على الهلاك حيث لايتصور للمنقذ نفع وغرض واومدحا وثناء والجواب ان
ايثار الصدق لما تقرر في النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء
المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لاعلى الاطلاق كيف
والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو
فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض
والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع القدر المفروض وقد اوضحنا الفرق في فوائد شرح
الاصول واما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة وكانه يتصور مثل تلك الحالة
لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره
وبالجملة لانسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما هو
لحسنهما عند الله على ماهو المتنازع بل لامر آخر الثالث لولم يثبت الحسن والقبح الابالشرع
لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع اواخبر عن حسنه وبكذب ما نهى عنه او
اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لايصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن
سفه وعبث لايليق به وذلك امابالعقل والتقدير انه معزول لاحكم له واما بالشرع فيدور والجواب
انا لانجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون
الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم قال امام الحرمين ومما يجب
التنبه له ان قولنا لايدرك الحسن والقبح الابالشرع تجوز حيث يوهم كون الحسن زائدا على
الشرع موقوفا ادراكه عليه وليس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء
على فاعله وكذا في القبح فاذا وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا تقدر للفعل الواجب صفة بها يتميز
عما ليس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا الحظر هذا
وقد بيناني بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم دور الرابع لولم يقبح من الله تعالى
شيء لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه انسداد باب اثبات النبوة والجواب ان الامكان
العقلي لاينافي الجزم بعدم الوقوع اصلا كسائر العاديات الخامس انا قاطعون بانه يقبح عند الله
تعالى من العارف بذاته وصفاته ان يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد ومالايليق به من صفات

٢ وقبح العدوان مما لا يشك
فيه عاقل وان لم يتدين قلنا لا بالمعنى
المتنازع الثاني من استوى في غرضه
الصدق والكذب وانقاذ الغريق
واهلاكه يؤثر الصدق والانقاذ
وما ذاك الا لحسنهما عقلا قلنا بل
لكونهما اصلح واوفق لغرض العامة
والبق برقة الجنسية على ان هذا
القطع انما هو عند فرض التساوي ولا
تساوي فانه محال الثالث لوكان بالشرع
لما ثبت اصلا لان امتناع كذب الباري
وامره بالقبيح ونهيه عن الحسن
يكون ايضا بالشرع فيدور قلنا
قد سبق بيان امتناع كذبه من غير
دور على انا لا نجعل الحسن بالامر
بل نفسه ولادور حينئذ الرابع لولم يقبح
منه الكذب واظهار المعجزة عند
الكاذب لم تثبت النبوة قلنا ربما يمكن
الشيء ويقطع بعدم وقوعه كسائر
العاديات الخامس من عرفه بذاته
وصفاته وانعاماته ثم اشرك به ونسب
اليه ما لا يليق به من الزوجية والولد
وسائر سمات الحدوث والنقصان
واصر على الكفران وعبادة الاوثان
علم قطعا انه في معرض الذم والعقاب
قلنا لما علم من استقرار الشرايع بذلك
واستمرار العادات عليه السادس
لولم يكن وجوب النظر عقليا لزم افحام
الانبياء عليهم السلام وقد مر ولقوة
الاخيرين ذهب البعض منا الى الحسن
والقبح عقلا في بعض الافعال

متن

النقص وسمات الحدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب فى حكم الله تعالى سواء ورد الشرع اولم يرد والجواب ان مبنى القطع على استقرار الشرايع على ذلك واستمرار العادات بمثله فى الشاهد فصار قبحه مركوزا فى العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل السادس لو لم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم افحام الانبياء وقد مر بجوابه ولقوة هاتين الشبهتين ذهب بعض اهل السنة وهم الحنفية الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو رأى المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبى وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وكحرمة الاشراك بالله ونسبة ماهو فى غاية الشناعة اليه على من هو عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك ولانزاع فى ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب اوالحرمة على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب فى البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح فى البعض (قال المبحث الرابع ٩) لاخلاف فى ان البارى لايفعل قبيحا ولايترك واجبا اما عندنا فلانه لاقبيح منه ولاواجب عليه لكون ذلك بالشرع ولايتصور فى فعله واما عند المعتزلة فلان كل ماهو قبيح منه فهو يتركه البتة وماهو واجب عليه فهو يفعله البتة وسيجئ ذكر ما اوجبوا عليه فان قيل الكفر والظلم والمعاصى كلها قبايح وقد خلقها الله تعالى قلنا نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد القبايح لافاعل لها فان قيل فلايفعل الحسن ايضا لانه لاحكم عليه امرا كما لاحكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه فى افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى واما اذا اكتفى فى الحسن بعدم استحقاق الذم فى حكم الله تعالى فالامر اظهر فان قيل الذى ثبت من مذهبنا هو انه لاواجب عليه بمعنى ان شيئا من افعاله ليس مما امر الشارع به وحكم بان فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل او بمعنى اللزوم عليه لما فى تركه من الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لانسلم انه يستحق الذم على فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق وعلى الثانى لانسلم ان شيئا من افعاله يكون بحيث يخل تركه بحكمة لجواز ان يكون له فى كل فعل او ترك حكم ومصالح لاتهتدى اليها العقول فانه الحكيم الخبير على انه لامعنى اللزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو ينافى الاختيار ولو سلم فلايوافق مذهبهم ان صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهى الى الوجوب ولهذا اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة ولايتركه وان كان الترك جائزا كما فى العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد باق على حاله لم ينقلب ذهبا وان كان جائزا والجواب ان الوجوب حينئذ مجرد تسمية والحكم بان الله تعالى يفعل البتة ماسميتموه واجبا جهالة وادعاء من شرذمة بخلاف العاديات فانها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل عاقل والعجب انهم لايسمون كل ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة (قال المبحث الخامس ٧) جعل اصحابنا جواز تكليف مالايطاق وعدم تعليل افعال الله تعالى بالاغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح وبطلان القول بانه يقبح منه شئ ويجب عليه فعل او ترك لان المخالفين انما عولوا فى ذلك على ان تكليف مالايطاق سفه وافعل الخالى عن الغرض فيما شانه ذلك عبث وكلاهما قبيح لايليق بالحكمة فيجب عليه تركه والمعتزلة منهم من ادعى العلم الضرورى بقبح تكليف مالايطاق حتى زعم بعض جهلتهم ان غير العقلاء كالصبيان والمعاتيه يستقبح ذلك بل البهائم ايضا بلسان الحال حيث يحاربون بالقرون والاذناب وكثير من الاعضاء عند عدم الطاقة وانت خبير بان هذا منافرة للطبع والم ومشقة

٩ لاقبيح من الله تعالى وان كان هو الخالق للكل ولا واجب عليه وان حسن افعاله بحكم الشرع والمعتزلة لما قالوا بوجوب اشياء عليه وثبوت قبايح بالعقل ذهبوا الى ان يفعل البتة ماوجب ويترك ماقبح ذووقع الايقان على انه لايفعل قبيحا ولايترك واجبا واضطروا فى تفسير الواجب عليه تعالى ثم اضطروا الى ان معناه انه يفعله البتة وان جاز تركه وهو مع كونه رجما بالغيب مجرد تسمية متن

٧ لايمتنع تكليف مالايطاق ولاتعلل افعاله بالاغراض خلافا للمعتزلة وعندهم ان تكليف مالايطاق سفه والفعل الخالى عن الغرض عبث فلايليق بالحكيم وقد عرفت ضعفهما متن

وتضرر لاقبح بالمعنى المتنازع ومنهم من اثبته بقياس الغائب على الشاهد فان العقلاء حتى الذاهلين عن اوامر الشرعية بل المنكرين للشرائع يستقبحون تكليف الموالى عبيدهم مالايطيقونه ويذمونهم على ذلك معللين بالعجز وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من جهة قطع المستقبحين بان افعال العباد معللة بالاغراض وان مثل ذلك مناف لغرض العامة ومصلحة العالم ولاكذلك تكاليف علام الغيوب امالتنزه افعاله من الغرض واما لقصده حكما ومصالح لاتهتدى اليها العقول فان قيل كلامنا فى تكليف التحقيق والمعاقبة على الترك لافى التكليف لاسرار اخر كما فى التحدى قلنا نحن ايضا انما نعتبر احتمال اسرار اخر فى ذلك التكليف وفى تثبيت استحقاق العقاب (قال ثم المتنازع ٢) يشير الى تحرير محل النزاع على ماهو رأى المحققين من اصحابنا فانه حكى عن بعضهم تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس وعن بعضهم ان تكليف ماعلم الله تعالى عدم وقوعه او اراد ذلك اواخبر به كلها تكليف مالايطاق فنقول مراتب مالايطاق ثلث ادناها مايمتنع بعلم الله تعالى بعدم وقوعه اولارادته ذلك اولاخباره بذلك ولانزاع فى وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبرالله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها مايمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين اوالنقيضين وفى جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعى تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لولم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لايمكن بين السواد والبياض اوعلى سبيل النفى بان يحكم العقل بانه لايمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا فى الشفاء وله زيادة تحقيق وتفصيل اوردناها فى شرح الاصول والمرتبة الوسطى ما امكن فى نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم اوعادة كالصعود الى السماء وهذا هوالذى وقع النزاع فى جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لاعلى قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما فى التحدى بمعارضة القرآن فانه لاخفاء فى وجوب كونه مما لايطاق فان قيل تكليف الجمادات بابعد من هذا لجواز ان يخلق الله فيها الحيوة والعلم والقدرة فكيف لم يقع النزاع فى امتناعه حتى للقائلين بجواز تكليف الممتنع لذاته قلنا لان شرط التكليف الفهم ولافهم للجماد حين هو جماد ثم الجمهور على ان النزاع انما هو فى الجواز واما الوقوع فمنفى بحكم الاستقراء وبشهادة مثل قوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها وبما ذكرنا يظهر ان كثيرا من التمسكات المذكورة فى كلام الفريقين لم ترد على المتنازع اما للمانعين فمثل قوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها فانه انما ينفى الوقوع لا الجواز فان قيل ماعلم الله اواخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال هو جهله اوكذبه تعالى عن ذلك وكل مايلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فجوابه منع الكبرى وانما يصدق لوكان لزوم المحال لذاته اما لوكان لعارض كالعلم اوالخبر فيما نحن فيه فلا لجواز ان يكون هو ممكنا فى نفسه ومنشأ لزوم المحال هو ذلك العارض ولعل لهذه النكتة فى بعض كتبنا تقريرا آخر واما للمجوزين فوجوه منها مثل قوله تعالى انبؤنى باسماء هؤلاء وقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف تعجيز لا تكليف تحقيق ومنها ان فعل العبد بخلق الله تعالى وقدرته فلايكون بقدرة العبد وهو معنى مالايطاق وذلك لان معنى مالايطاق ان لايكون متعلقا بقدرة العبد وما وقع التكليف به متعلق بقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلايكون التكليف الابغير المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة فى التكليف هى سلامة الاسباب والآلات

٢ فى الاول ماامكن فى نفسه ولم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الاجسام اوعادة كالصعود الى السماء لا ما امتنع لذاته كجمع النقيضين فان الجمهور على امتناع التكليف به بناء على انه يستدعى تصور المكلف به واقعا والمستحيل لايتصور الا على سبيل التشبيه والنفى ولا ما امتنع لسابق علم او اخبار من الله تعالى بعدم وقوعه فان التكليف به واقع وفاقا ثم النزاع فى الجواز والا فالوقوع منفى بحكم النص والاستقراء وفى التكليف بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العذاب على الترك والا فعلى قصد التعجيز واقع وفاقا وبهذا يظهر ان تمسك المانعين بمثل لايكلف الله نفسا الا وسعها ليس على المتنازع وكذا تمسك المجوزين بمثل فأتوا بسورة وبان فعل العبد ليس بقدرته وبان التكليف قبل الفعل والقدرة معه وبان من علم الله انه لايؤمن مكلف بالايمان وفاقا مع استحالته منه لاستحالة الجهل على الله تعالى وفى كلام كثير من المحققين ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع فان مثل ابى لهب مكلف بان يصدقه فى جميع ماجاء به ومن جملته انه لايصدقه اصلا فقد كلف بان يصدقه فى انه لايصدقه وهو جمع للنقيضين والجواب بان المكلف به ليس الا تحصيل الايمان وهو ممكن فى نفسه ممتنع لسابق العلم والاخبار اوبانه انما كلف التصديق بما عدا هذا الاخبار ضعيف متن

لاالاستطاعة التى لاتكون الامع الفعل واوضح هذان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليف
مالايطاق وليس كذلك ومنها ان من علم الله تعالى منه انه لايؤمن بل يموت على الكفر مكلف
بالايمان وفاقا مع استحالته منه لانه لوآمن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا لايقال لانسلم انه
لوآمن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يموت مؤمنا فان العلم
تابع للمعلوم فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغير علم الى جهل كما اذا قدرت الآتى بالقبيح آتيا
بالحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لامنقلبا من استحقاق الذم الى استحقاق المدح
لانا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بانه يموت كافرا فعلى تقدير الايمان يكون الانقلاب ضروريا
وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى بانه لايؤمن كابى جهل وابى لهب واضرابهما وقد عرفت
ان هذا ليس من المتنازع فلايكون الدليل على هذا التقرير واردا على محل النزاع واما على
تقرير كثير من المحققين فيدل على ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع
قال امام الحرمين فى الارشاد فان قيل ماجوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه
شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به
فى جميع مايخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بانه لايصدقه وذلك جمع بين
النقيضين وكذا ذكر الامام الرازى فى المطالب العالية وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع
حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم
بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضى المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان واجاب بعضهم
بان ماذكر لايدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن فى نفسه مقدور للعبد
بحسب اصله وان امتنع لسابق علم او اخبار للرسول بانه لايؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق
وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التعيين وبعضهم
بان الايمان فى حق مثل ابى لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا فى غاية السقوط وقد يتمسك
بمثل قوله تعالى حكاية ربنا ولاتحملنا مالاطاقة لنا به ودلالته اما على الجواز فظاهر واما على الوقوع
فلانه انما يستعاذ فى العادة عما وقع فى الجملة لاعما امكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به العوارض
التى لاطاقة بها لاالتكاليف (قال واما نفى الغرض ٩) ماذهب اليه الاشاعرة ان افعال الله تعالى
ليست معللة بالاغراض يفهم من بعض ادلته عموم السلب ولزوم النفى بمعنى انه يمتنع ان يكون
شئ من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم ونفى اللزوم بمعنى ان ذلك ليس
بلازم فى كل فعل فمن الاول وجهان احدهما لوكان البارى فاعلا لغرض لكان ناقصا فى ذاته
مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لابد فى الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل
من عدمه وهو معنى الكمال لايقال لعل الغرض يعود الى الغير فلاتتم الملازمة لانا نقول وحصول
ذلك الغرض للغير لابد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله ضرورة
وحينئذ يعود الالزام ورد بمنع الضرورة بل يكفى مجرد كونه اصلح للغير وثانيهما لو كان شئ
من الممكنات غرضا لفعل البارى لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل
وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه ابتداء من غير
ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية من البعض لايقال معنى استناد الكل اليه ابتداء
انه الموجد بالاستقلال لكل ممكن لاان يوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا آخر على مايراه الفلاسفة
وهذا لاينافى توقف تحصيل البعض على البعض كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى
على الحركة ونحو ذلك مما لايحصى لانا نقول الذى يصلح ان يكون غرضا لفعله ليس الا ايصال
اللذة الى العبد وهو مقدور له تعالى من غير شئ من الوسائط ورد بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكر بان

٩ فمن ادلة القوم مايفيد لزوم النفى كقولهم لوكان فاعلا لغرض لكان ناقصا فى ذاته مستكملا بغيره وقولهم قد ثبت استناد الكل اليه ابتداء من غير ان يكون البعض غرضا وتبعا للبعض ومنها مايفيد نفى اللزوم كقولهم لابد من الانتهاء الى مالايكون البعض لغرض قطعا للسلسلة وقولهم لا يعقل فى مثل تخليد الكفار نفع لاحد وهذا اقرب لان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام مما يشهد به النصوص وبكاد يقع عليه الاجماع وبه يثبت القياس
منه

ايصال بعض اللذات قدلايمكن الابخلق وسايط كالاحساس ووجود مايلتذ به ونحو ذلك
ومن الثاني وجهان احدهما انه لابد من انقطاع السلسلة الى مايكون غرضا ولايكون لغرض
فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار فى النار لايعقل فيه
نفع لاحد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود
والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى
وماخلقت الجن والانس الاليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل الاية فلما قضى
زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان القياس حجة
الاعند شرذمة لايعتد بهم واما تعميم ذلك بان لايخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث (قال
(خاتمة) ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من التكليف٣) ولو بالنسبة الى من مات على الكفر والفسق
هو التعريض للثواب اعنى منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم فان ذلك لايحسن بدون
الاستحقاق ولاخفاء فى ان للافعال والتروك الشاقة تأثيرا فى اثبات الاستحقاق بشهادة الايات
والاحاديث الدالة على ترتب الثواب واستحقاق التعظيم على تلك الافعال والتروك ومن يطع
الله ورسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من ذكر او انثى
وهو مؤمن فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ماكانوا يعملون الى غير ذلك
مما لايحصى وبدلالة العقول اما اولا فلان الخالى عن الغرض عبث لايصدر عن الحكيم
افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولاغرض سوى ذلك اجماعا لانا نثبت غيره والمخالف لايثبت الغرض
اصلا واما ثانيا فلان البعث على امر شاق بطريق الاستعلاء بحيث لو خولف ترتب عليه العقاب
اضرار واضرار غير المستحق لا لمنفعة ظلم يستحيل على الله تعالى فالتعريض لتلك المنافع
والتمكين من اكتساب السعادة الابدية هى الجهة الحسنة للتكليف ولايبطل حسنه بتفويت
الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره واجيب اولا بانا لانم انه لايحسن الثواب والتعظيم
بدون الاستحقاق اما على انه لايقبح من الله تعالى شئ فظاهر واما على التنزل والقول بالقبح
العقلى فلان افادة منفعة الغير من غير ضرر المفيد ولا لغيره محض الكرم والحكمة وغلطهم
انما نشاء من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال وبين كون المفاد والمنعم به لايقا
بحال المنعم عليه فان افادة ما لاينبغى كتعظيم الصبيان والبهائم لا يعد جودا ولايستحسن عقلا
فتوهموا ان ايصال النعيم الى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل ولاخفاء فى ان هذا
انما هو على تقدير التكليف واما تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف بامر ولا نهى فكيف
يتصور قبح افاضة سرور دائم عليه من غير لحوق ضرر بالغير وثانيا بان ترتب الثواب
على الاعمال لايدل على ان لها تأثيرا فى اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا من الله تعالى
دائرا مع العمل كيف وجميع الافعال لاتفى لشكر القليل مما افاض من النعماء وكيف يعقل استحقاق
مالاعين رأت ولااذن سمعت ولاخطر على قلب بشر لمجرد تصديق القلب واللسان فيمن آمن فمات
فى الحال وبهذا يظهر انه لاحاجة فى اثبات الاستحقاق الى ماشرع من التكاليف على مافصل فى علم
الفقه وعلم صفات القلب واحوال الآخرة الذى يسميه الامام حجة الاسلام بعلم السر وثالثا بانه
لو سلم لزوم الغرض فلانسلم الاجماع على انه لاغرض سوى ماذكرتم فقد قيل الغرض
الابتلاء وقيل شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل ان يكون
امرا لاتهتدى اليه العقول وبهذا يندفع ايضا كونه ظلما لان الاضرار لمثل تلك المنافع يكون
محض العدل سيما ممن له ولاية الربوبية وكان التصرف فى خاص ملكه ورابعا بان العمل والثواب
على ماذكرتم يشبه اجارة ولابد فيها من رضى الاجير وان كان الاجرا ضعاف الاف لاجرة المثل
والحق على ان القول بالقبح العقلى ووجوب تركه على الله تعالى يشكل الامر فى تكليف الكافر
للقطع بانه اضرار من جهة انه الزام افعال شاقة لا يترتب عليه نفعه بل استحقاق عقاب

٣هو التعريض للثواب فانه لايحسن
بدون الاستحقاق الحاصل بالشاق
ويدل عليه وجوه الاول مثل قوله
تعالى من يطع الله ورسوله يدخله
جنات الآية الثانى انه لاغرض سواه
اجماعا لانهم لايثبتون الغرض
ونحن ننفى غيره فتعين الثالث ان
التكليف بالشاق اضرار وهو بدون
استحقاق ولا منفعة ظلم فيكون
التعريض للمنفعة هو الجهة الحسنة
ورد بان المترتب قد يكون فضلا من
الله تعالى لا اثرا لما رتب عليه
وكيف يعقل استحقاق النعيم الدائم
بمجرد كلمة وتصديق فيمن آمن فمات
ولا نسلم الاجماع على انه لاغرض
سواه فقيل الابتلاء وقيل الشكر وقيل
حفظ النظام وقيل امر لاطريق
اليه للعقل ولو سلم فلا يفيد كونه
الغرض الا بعد ثبوت لزوم الغرض
ولم يثبت متن

دائم وان كان مسببا عن سوء اختياره ولا خفاء فى ان مثله يقبح بخلاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لاتحصى وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين اى جعله فى معرض الثواب ومتمكنا من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لايكتسب الثواب وان استحق به العقاب والوقوع فى الهلاك الدائم كان منتفيا لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بان لنا اصلا جليلا تنحل به امثال هذه الشبه وهو انه قد يستقبح الفعل فى بادى النظر مع ان فيه حكما ومصالح اذا ظهرت عاد الاستقباح استحسانا كما فى قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما فى تعذيب الانسان ولده او عبده للتأديب والزجر عن بعض المنكرات وعلى هذا ينبغى ان يحمل كل ما لايدرك فيه جهة حسن من افعال البارى تعالى وتقدس واليه الاشارة بقوله انى اعلم ما لاتعلمون حيث تعجب الملائكة من خلق آدم عليه السلام وبه تبين حسن خلق المؤذيات وابليس وذريته وتبقيته ونحو ذلك قلنا اذا تأملتم فهذا الاصل عليكم لا لكم والله اعلم (الفصل السادس فى تفاريع الافعال ٤) قد جرت العادة بتعقيب مسئلة خلق الاعمال بمباحث الهدى والضلال والارزاق والآجال ونحو ذلك فعقدنا لها فصلا وسميناه بفصل تفاريع الافعال لابتناء عامة مباحثه على انه تعالى هو الخالق لكل شئ وانه لاقبح فى خلقه وفعله وان قبح المخلوق قال المبحث الاول الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء اى وجدان طريق توصل الى المطلوب ويقابله الضلال اى فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والارشاد اليه ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضلنى فلان عن الطريق وقد تستعمل الهداية فى معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى * وانك لتهدى الى صراط مستقيم * وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اى دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اى على الاهتداء وبمعنى الاثابة كقوله تعالى فى حق المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد فى الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال فى معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه أئذا ضللنا فى الارض اى هلكنا وقد يسندان مجازا الى الاسباب كقوله تعالى * ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم * وكقوله تعالى حكاية رب انهن اضللن كثيرا وهذا كله مما ليس فيه كثير نزاع وانما الكلام فى الآيات المشتملة على اتصاف البارى تعالى بالهداية والاضلال والطبع على قلوب الكفرة والختم والمد فى طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم انك لاتهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتدى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ان هى الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ختم الله على قلوبهم اى طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ويمدهم فى طغيانهم الى غير ذلك فهى عندنا راجعة الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة او الارشاد فى الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او الوجدان ضالا ولما ظهر على بعضهم ان بعض هذه المعانى لايقبل التعليق بالمشية وبعضها لايخص المؤمن دون الكافر وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى دون النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وبعض معانى الاضلال لايقابل الهداية جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى البغية والاضلال مع انه فعل الشيطان مسندا الى الله تعالى مجازا لما انه باقداره وتمكينه ولان ضلالهم بواسطة ضربه المثل فى تضليله

---

٤ وفيه مباحث المبحث الاول الهدى قد يراد به الاهتداء ويقابله الضلال وقد يراد الدلالة على الطريق الموصل ويقابله الاضلال وقد تستعمل الهداية فى الدعوة الى الحق وفى الاثابة وفى الارشاد فى الاخرة الى طريق الجنة والاضلال فى الاضاعة والاهلاك وقد يسندان مجازا الى الاسباب وانما الخلاف فيما يدل على اتصاف البارى تعالى بالهداية والاضلال والطبع والختم على قلوب الكفرة والمد فى طغيانهم فعندنا بمعنى خلق الهدى والضلال لما ثبت من انه الخالق وحده وعند المعتزلة الهداية الدلالة الموصلة الى البغية او البيان بمعنى نصب الادلة او منح الالطاف والاضلال الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او منع الالطاف او الاسناد مجاز وهذا مع ابتنائه على فاسد اصلهم يأباه ظاهر كثير من الايات متن

كثيرا او بواسطة الفتنة التي هي الابتلاء والتكليف في تضل بهما من تشاء ونحن نقول بل الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر وبعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد للمتأمل بان اضافة الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست الا بطريق الحقيقة والله الهادي (قال المبحث الثاني اللطف والتوفيق ٤) خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية والعصمة هي التوفيق بعينه فان عممت كانت توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره امام الحرمين وقال ثم الموفق لا يعصي اذ لا قدرة له على المعصية وبالعكس ومبناه على ان القدرة مع الفعل وانها نسبته الى الطرفين على السواء ومن اصحابنا من قال العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقالت الفلاسفة هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقيل خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببه صدور الذنب عنه ورد بانه ح لا يستحق المدح بترك الذنب ولا ثواب عليه ولا التكليف به وفي كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما مع تمكنه في الحالين فان كان مقربا من الواجب او ترك القبيح يسمى لطفا مقربا وان كان محصلا له فلطفا محصلا ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم العصمة ومنهم من قال التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما واللطف هو الفعل الذي يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده (قال المبحث الثالث الاجل ٢) في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران او آخر الشهر وفسر قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده بعضهم باجل الموت واجل القيمة وبعضهم بما بين ان يخلق الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة فلذا يفسر بالوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه ثم من قواعد الباب ان المقتول ميت باجله اي موته كائن في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل وقدر حصوله بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل وخالف في ذلك طوايف من المعتزلة فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اي مفعوله واثر صنعه ورد بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لا في المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذي هو ايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة وكانه يريد بالقتل المقتولية ويجعلها نفس بطلان الحيوة ويخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى افان مات او قتل الآية لكن لا خفاء في ان المعنى مات حتف انفه وان مجرد بطلان الحيوة موت ولهذا قيل ان في المقتول معنيين قتلا هو من فعل القاتل وموتا هو من فعل الله تعالى وزعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت لنا الآيات والاحاديث الدالة على ان كل هالك مستوف اجله من غير تقدم ولا تأخر ثم على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة فان عورض بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله عليه السلام لا يزيد في العمر الا البر اجيب بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر على ان الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر بعينه كما يقال لي درهم ونصفه اي لا ينقص عمر شخص من اعمار اخوانه ومبالغ مدد امثاله واما الحديث فخبر واحد فلا يعارض القطعي وقد يقال المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة في صحيفتهم

٤ والعصمة خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية فالموفق لا يعصي وبالعكس وقيل العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقيل خاصية يمتنع بسببه صدور الذنب عنه وقالت الفلاسفة ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقالت المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما مع تمكنه في الحالين ويسميان المحصل والمقرب ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق وترك القبيح باسم العصمة وقيل التوفيق خلق لطف يعلم الله ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لا داعي معه الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما قالوا واللطف يختلف باختلاف المكلفين وليس في معلومه ما هو لطف في حق الكل ومن ههنا حملوا المشيئة في مثل قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها على مشيئة قسر والجاء منن

٢ الوقت وشاع في الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه وهو واحد والموت من فعل الله تعالى وقد يكون عقيب فعل العبد بطريق جرى العادة والمقتول ميت باجله ولو لم يقتل لم يقطع بموته ولا حيوته وقال ابو الهذيل يموت البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى امد هو اجله لنا مثل قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وانه اذا لم يعلم الاجل لم يلزم الموت ولا الحيوة وقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره معناه من عمر معمر لا من ذلك المعمر وزيادة البر في العمر مع ان الخبر من باب

وقد يثبت فيها الشئ مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤل الى موجب علم الله تعالى والبه الاشارة بقوله تعالى يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ماقدر الله تعالى من عمره لولا اسباب الزيادة والنقصان وهذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد تمسك الكثيرون بانه لو مات باجله لم يستحق القاتل دما ولا دية اوقصاصا ولاضمانا في ذبح شاة الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث بفعله امرا لامباشرة ولاتوليدا وبانه قد يقتل في الملحمة الوف تقضى العادة بامتناع موتهم في ذلك الزمان والجواب عن الاول ان استحقاق الذم والعقوبة ليس بما ثبت في المحل من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهى سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالاجل حتى لو علم موت الشاة باخبار الصادق اوالامارات لم يضمن عند بعض الفقهاء وعن الثاني منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة والغرق والحرق تمسك ابو الهذيل بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدرة الله تعالى مغيرا الامر علمه وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لايقتل وحينئذ لانسلم لزوم المحال وقد يجاب بانه لااستحالة في قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه تقرير للمعلوم لاتغيير فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لايترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف وكان الخلاف لفظي على مايراه الاستاذ و كثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لامحيص عنه ولاتقدم ولاتأخر على مايشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لايستأخرون ساعة ولايستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو اجل له فان قيل فيلزم على الاول القطع بالموت ان لم يقتل وعلى الثاني القطع بامتداد العمر الى امد وقد قال بجواز الامرين البعض من كل من الفريقين اجيب بمنع لزوم الثاني لجواز ان لايكون الوقت الذي هو الاجل متراخيا بل يكون متصلا بحين القتل او نفسه وهذا ظاهر واما الاول فيمكن دفعه بان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل لا يمتنع ان يستلزم محالا هو انقلاب الاجل وان قدر معه تعلق العلم بانه لايقتل فانتفاء القطع بكون ذلك الوقت هو الاجل ظاهر لان القطع بذلك انما كان من جهة القطع بالقتل ثم الاجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد آخر هو اجله اثنان وعند الفلاسفة للحيوان اجل طبيعي بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجال اخترامية بحسب اسباب لاتحصى من الامراض والآفات (قال المبحث الرابع الرزق) في الاصل مصدر سمى به المرزوق وهو ماساقه الله تعالى الى الحيوان مما ينتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيأ وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولايأكل احد رزق غيره ولاالغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه على مايراه المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات تسمى ارزاقا ويؤمر بالانفاق من الارزاق ولهذا اختاروا في تفسير المعنى المصدري التمكين من الانتفاع وفي العيني ما يصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منعه احترازا عن الحرام وعما ابيح للضيف مثلا قبل ان يأكل ومن فسره بما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله لم يجعل غير المأكول رزقا عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله ولدا صالحا واراد بالعبد مايشمل البهائم تغليبا وتفسيره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء

٦
الآجال يحتمل كثرة الخير والبركة وتجويز تأخر الموت ليس تغيير العلم الله بل تقريرا لان عدم القتل انما يتصور على تقدير العلم بذلك ووجوب الجزاء على القاتل لما كسبه من الفعل وارتكبه من النهى لا لما في المحل من الموت منه

٢
ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به فكل يستوفي رزقه ولاياكل احد رزق احد وقيل لينتفع به وقد يختص بالمأكول وقيده المعتزلة بان لا يكون لاحد منعه ليخرج الحرام جريا على اصلهم في القبيح فمن لم يأكل طول عمره سوى الحرام لم يكن مرزوقا لنا النصوص الدالة على ضمان الارزاق قالوا فلم يدفع عنه ويذم ويعاقب عليه ويمنع من السعي في تحصيله قلنا لارتكابه المنهي واكتسابه القبيح منه

مع الاختلال بما فى مفهومه من الاضافة الى الرازق اللهم الا ان يقال المراد المملوك اى المجعول ملكا بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى وفيه معنى الاضافة ولايشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق غير الانسان بطريق التغليب لكن لابد مع هذا من قيد الانتفاع وحينئذ فخروج ملك الله تعالى ظاهر ومن فسره بالانتفاع اراد المنتفع به او اخذ الرزق مصدرا من المبنى للمفعول اى الارتزاق ولما كان الرزق مضافا الى الرازق وهو الله تعالى وحده لم يكن الحرام المنتفع به رزقا عند المعتزلة لقبحه وقد عرفت فساد اصلهم ولزمهم ان من لم يأكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها واجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما فجوابكم جوابنا قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز دفعه عنه ولا الذم والعقاب عليه قلنا ممنوع وانما يصح لو لم يكن مرتكبا للمنهى عنه مكتسبا للقبيح من الفعل سيما فى مباشرة الاسباب لان السعى فى تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة وقد يستحب وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهى وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهى كالغصب والسرقة والربوا (قال المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع به الشئ ٣) طعاما كان او غيره ويكون غلاء ورخصا باعتبار الزيادة على المقدار الغالب فى ذلك المكان والاوان والنقصان عنه ويكونان بما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس وبماله اختيار كاخافة السبل ومنع التبايع وادخار الاجناس ومرجعه ايضا الى الله تعالى فالمسعر هو الله وحده خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد تولدا كامر ومباشرة كالمواضعة على تقدير الاثمان (قال المبحث السادس ٩) لم نقل بوجوب شئ على الله كفينا مؤنة كثير من تطويلات المعتزلة القائلين بوجوب اشياء على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد اكثروا الكلام فى تفاصيلها وانعقد منها قاعدة الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية لا الى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى المحصل وذلك كالارزاق والآجال والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الادلة وما يشبه ذلك وفسروا الوجوب عليه بانه لابد ان يفعله لقيام الداعى وانتفاء الصارف وتارة بان تركه مخلا فى استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا على الوجوب بوجوه الاول انه مريد للطاعة فلو جاز منع ما يحصل او يقرب منها لكان غير مريد لها وهو تناقض ورد بمنع الملازمة ومنع ان كل مأموربه مراد الثانى ان منع اللطف نقض لغرضه الذى هو الاتيان بالمأموربه ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز ان لا يكون نقض المأمور به مرادا او غرضا ويتعلق بنقضه حكم ومصالح الثالث ان منع اللطف تحصيل للمعصية او تقريب منها وكلاهما قبيح يجب تركه ورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب ولا نم ان ايجاد القبيح قبيح وقد مر الرابع ان الواجب لايتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا له فلا يكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه بوجوه الاول انه لو وجب اللطف لما بقى كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما هو محصل ومن قواعدهم ان اقصى اللطف واجب فلا يندفع ما ذكرنا بما قيل ان الكافر او الفاسق لا يخلو عن لطف فلذا اجيب بان اللطف يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو لطف فى ايمان زيد لطف فى ايمان عمرو فليس فى معلوم الله تعالى ما هو لطف فى حق الكل حتى يحصل ايمانهم ورد بالنصوص الدالة على ان انتفاء ايمان الكل مبنى على انتفاء مشيئة الله وذلك كقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولو شاء ربك لآمن من فى الارض جميعا ولو شاء ربك لجعل الناس

ثم السعر تقدير ما يباع به الشئ ويكون غلاء ورخصا باسباب من الله تعالى ولو كان البعض من اكتساب العباد فالمسعر هو الله تعالى وحده خلافا للمعتزلة متن

ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى امور الاول اللطف وهو فعل يقرب الى الطاعة او يحصلها ويبعده عن المعصية لا الى حد الالجاء واستدلوا بانه لو جاز منع ما يقرب الى المأموربه لكان غير مراد وهو تناقض وبان منع اللطف نقض للغرض وتقريب او تحصيل فيقبح وبان الواجب لايتم الا بما يحصله او يقرب منه فيجب والكل ضعيف ومعارض بانه من قواعدكم ان اقصى اللطف واجب فيلزم ان لا يبقى كافر ولا فاسق وبانه لو وجب لما اخبر الله تعالى بسعادة البعض وشقاوة البعض لكونه اقناطا واغراء ولما خلا عصر عن الانبياء والاولياء والخلفاء متن

امة واحدة فلو شاء لهداكم اجمعين الى غير ذلك مما لا يحصى سيما في اواخر سورة الانعام وحملها على مشية القسر والالجاء اجتراء والنقل عن ائمة التفسير افتراء والتمسك بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم مردود لانه لا يدل على ان تعلق الامور بمشية الله كذب بل على ان قول الكفرة لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا عناد منهم وتكذيب لله وتسوية بين مشيته ورضاه وامره على ما قالوا حين فعلوا فاحشة وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها الثاني انه اوجب لما اخبر الله بسعادة البعض وشقاوة البعض بحيث لا يطيع البتة لان ذلك اقناط واغراء على المعصية وهو قبيح واوفى حق من علم الله انه لا يجدى عليه اللطف الثالث انما اوجب ان يكون في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف ويدعو الى الحق وعلى وجه الارض خليفة ينصف المظلوم وينتصف من الظالم الى غير ذلك من الالطاف (قال الثاني العوض وهو نفع خال عن التعظيم٣) يستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والالام وما يجرى مجرى ذلك فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق ووجه وجوبه على الاطلاق ان تركه قبيح لكونه ظلما فيجب فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بانزاله الالام على العبد وبتفويته المنافع على العبد لمصلحة الغير عليه كالزكاة وبانزاله الغموم اي لا تستند الى فعل العبد كالغم المستند الى علم ضروري او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة بخلاف المستند الى جهل مركب لانه من العبد وبامر العباد بالمضار كالذبح لمثل الهدى والنذر او اباحته اياها كالصيد او تمكينه غير العاقل كالوحوش والسباع من غير اضرار العباد لا بمثل الم الاحراق حين القى صبي في النار والم القتل بشهادة الزور لان الاول مما وجب طبعا بخلق الله تعالى ذلك فيها بطريق جرى العادة فالعوض على الملقي والثاني مما وجب شرعا بفعل الشهود فعليهم العوض واما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فان الانتصاف واجب عليه قالوا فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه الموازنة بظلم الظالم على الاوقات المتتالية على وجه لا يتبين انقطاعها كيلا يتألم او يتفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض عقيب انقطاعها فلا يتألم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى باعواضه جزأ من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتتالية كيلا ينقطع المه وفسر الظلم بضرر غير مستحق لا يشتمل على نفع او دفع ضرر معلوم او مظنون ولا يكون دفعا عن نفسه ولا مفعولا بطريق جرى العادة فخرج العقاب ومشقة السفر والحجامة ودفع الصائل واحراق الله تعالى الصبي الملقى في النار فان الايلام اذا كان مستحقا او مشتملا على نفع او دفع ضر او عاديا لا يكون ظلما بل يكون حسنا يجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض عليه ثم للمعتزلة في بحث الالام والاعواض فروع واختلافات لا بأس بذكر بعضها منها ان الالم ان وقع جزاء لسيئة فهي عقوبة لا عوض عليها وان لم يقع فان كان من الله تعالى وجب العوض عليه وان كان من مكلف فان كان له حسنات اخذ الله حسناته واعطاها المؤلم عوضا لايلامه وان لم يكن له حسنات فعلى الله العوض من عنده حيث مكن الظالم ولم يصرفه عن الايلام فالواجب قبل الوقوع اما الصرف واما التزام العوض وان كان من غير عاقل كالاطفال والوحوش والسباع فان كان ملجأ اليه بسبب من الله تعالى كجوع وخوف ونحوهما فالعوض على الله تعالى والا فعلى المؤلم عند القاضي وعلى الله تعالى عند ابي علي لان التمكين وعدم المنع بعلم او نهي اغراء على ايصال تلك المضار فاخذ العوض منها يكون ظلما بمنزلة من القى طعاما الى كلب فاكله ثم اخذ يضربه ورد القاضي ما ورد في الحديث من نهي اخذ للعجماء من القرناء وما ثبت في الشرع من وجوب منعها عن تلك المضار واجيب بان الحديث خبر واحد في مقابلة

٣في مقابلة ما يفعل بالعبد من الالم ونحوه ويجب لان تركه ظلم وهو ضرر لا يكون مستحقا ولا مشتملا على نفع او دفع ضرر ولا عاديا قالوا والالم ان وقع جزاء سيئة فعقوبة والا فان كان من الله تعالى او من مكلف لا حسنة له او من غير عاقل اضطر اليه بسبب من الله تعالى او واقعا بامره او اباحته او تمكينه فالعوض عليه واختلفوا في لزوم دوام العوض وفي لزوم العلم عند الايفاء بكونه حقه وفي جواز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم وفي وجوب كون العوض في الآخرة وفي حبوطه بالذنوب وفي جواز التفضل بمثل الاعواض من غير سبق الالم واضطربوا في ان اعواض آلام الكفار والفساق وغير العاقل كالصبيان والبهائم تكون في الدنيا ام في الآخرة وفي ان البهائم هل تدخل الجنة وهل يخلق فيها العلم

متن

القطعي مع انه لايدل على كيفية الانتصاف فلعلها تكون بايفاء العوض من عنده واما التكليف فانما هو لحفظ المواشي عن السباع الاموال عن الضياع حتى لايجب منع الهرة عن اكل الحشرات والعصافير بل قد يحرم لكونه منعا للرزق عنها اللهم الا اذا تألم قلب العاقل بالافتراس فيجب المنع دفعا لتضرره بتألم قلبه ومنها ان الايلام بامر الله كما في استعمال البهائم او باباحته كما في ذبحها او بتمكينه مع تأخير الانتصاف الى دار الجزاء كما في المظلوم عوضه على الله تعالى لتعاليه عن الظلم ومنها انه اذا استوى لذة والم في كونهما لطفا فالجمهور على انه تتعين اللذة ويقبح الالم لانه انما يحسن اذا تعين طريقا للعوض واللطف وقال ابو هاشم بل يتخير منهما كما بين النفعين لان الايلام بكونه عوضا واطفا قد خرج عن كونه عبثا وظلما ومنها ان العوض يستحق دائما عند ابي علي كالثواب اذ لو انقطع لاغتم بانقطاعه فثبت عوض آخر وهلم جرا ومنقطعا عند ابي هاشم اذ لو شرط الدوام لما حسن بدونه واللازم باطل لان العقلاء قد يستحسنون الآلام لمنافع منقطعة ومنها انهم اختلفوا في انه هل يشترط عند ايفاء العوض علم المعوض بانه حقه كالثواب ام لا بناء على ان العوض منه مجرد اللذة والمنفعة وفي الثواب قصد التعظيم به مما لايثبت بدون علمه بذلك ومنها انه هل يجوز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم بناء على ان حقه في الاعواض المقابلة بالمضار وقد وصلت ام لا بناء على ان حقه في الاعواض الواجبة ولم تصل وانه لو جاز التفضل لعوضه لجاز ترك الانتصاف من الظالم وهو باطل ومنها ان العوض الواجب على الله لا يصح اسقاطه اذ لانفع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير تفضلا له بخلاف الثواب فان جهة التعظيم لا تقبل ذلك واما الواجب على العبد فعند القاضي لايصح كهبة المجهول وقيل يصح لما فيه من نفع الجاني والجهالة لا تمنع صحة الاسقاط كما في الاعتاق والابراء وكذا يصح نقله الى الغير بان يهب عوضه من غيره لكن شبهة الجهالة في ذلك متأكدة ومنها اختلافهم في ان العوض هل يجب ان يكون في الآخرة وهل يحبط بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يجرز في الدنيا ولايحبط اصلا لعدم الدليل على النقيض وفي انه هل يجوز التفضل بمثل الاعواض ابتداء من غير سبق الم ام لا وعلى تقدير الجواز هل يجوز الالام وتحسن المحن لمجرد العوض كما هو رأي ابي علي بناء على ان للعوض اللازم المستحق مزية على التفضل به من غير لزوم واستحقاق ام لا بد مع ذلك من ان يكون الطافا للمؤلم في الزجر عن القبيح ولغيره بحسب الانعاظ والاعتبار كما هو رأي الضميري ام لا بد من كلا الامرين كما هو رأي ابي هاشم بناء على انه لما جاز مثل العوض ابتداء كان الايلام لمجرد العوض عبثا خارجا عن الحكمة وما يقال من ان للمستحق اللازم مزية على المتفضل به الغير اللازم فانما هو في حق من يوقف من تفضله فان قيل وهل يجوز ايلام الغير لمنفعته بدون رضاه قلنا نعم اذا كانت منفعة عظيمة موقنة تتفق العقلاء على ايثار ذلك الالم لاجلها فان قيل فيلزم جواز ذلك للعبد ايضا اجيب بالتزامه او بالفرق فان الله عالم بالتمكن من التعويض بخلاف العبد واما الايلام بدون الرضى لمنفعة الغير على ما يراه الضميري في ايلام زيد لاعتبار عمرو وجمهور المعتزلة في ذبح الحيوانات واستعمالها لمنافع العباد فلا يعقل حسنه ومنها انهم ذهبوا الى ان آلام غير العاقل من الصبيان والمجانين والبهائم حسنة لالتزام اعواض يزيد عليها ثم اضطربوا في انها تكون في الدنيا ام في الآخرة وفي ان البهائم هل تدخل الجنة ويخلق فيها العقل والعلم وان ذلك عوض ام لا وفي ان عاقبة امرها ماذا وفي بعض التفاسير ان قول الكافر يا ليتني كنت ترابا يكون حين يوصل الله تعالى الى البهائم اعواضها ثم يجعلها ترابا واما اعواض الكفار والفساق فقيل في الدنيا وقيل في النار بتخفيف العذاب (قال الثالث الجزاء وسيأتي) وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وسيأتي في مقصد السمعيات على التفصيل (قال الرابع الاخترام ٤) ذهب بعض

٤ اذا علم من المعصوم او التائب انه يكفر او يفسق لو بقي لما في تركه من تفويت الغرض وجمهورهم على انه لايجب لان التفويت انما هو بفعل العبد متن

المعتزلة الى ان البارى تعالى اذا علم من المؤمن المعصوم او التائب انه ان ابقاه حيا يكفر
او يفسق يجب اخترامه لان فى تركه تفويتا للغرض بعد حصوله وهو قبيح والاكثرون على انه لا يجب
لان تفويت الغرض انما هو بفعل العبد وهو المعصية لا بالتبقية ولانه لم يخترم من كفر بعد
الايمان وعصى بعد الطاعة ولم يخترم ابليس مع ما روى انه عبد الله تعالى عشرين الف سنة ثم
كفر والقول بان ذلك كان مع النفاق بعيد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين
ضعيف لقول المفسرين انه بمعنى صار او كان من جنس كفرة الجن وشياطينهم او كان فى علم
الله تعالى ممن يكفر واما اذا علم من المؤمن انه يكفر او يفسق ثم يتوب او من الكافر والفاسق
انه يزداد كفرا وعصيانا ولا يتوب فلا يجب الاخترام كما لا يجب تبقية المؤمن اذا علم منه زيادة
الطاعة ولا تبقية الطفل اذا علم منه انه لو كلفه آمن واما تبقية ابليس وتمكينه فقال ابو على
انما يحسن اذا كان المعلوم ان من يعصى بوسوسته يعصى اولا وسوسته (قال الخامس الاصلح ٨)
ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده فى الدين والدنيا
وقال البصريون بل فى الدين فقط فيعنون بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح فى الحكمة
والتدبير واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن فى معلوم الله تعالى
مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل لكل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس فى مقدوره
لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها وعمدتهم القصوى قياس
الغائب على الشاهد لقصور نظرهم فى المعارف الالهية واللطائف الخفية الربانية ووفور
غلطهم فى صفات الواجب الحق واحكام الغنى المطلق قالوا نحن نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعته
وقدر على ان يعطى المأمور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان
مذموما عند العقلاء معدودا فى زمرة البخلاء وكذلك من دعا عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة
لا يجوز ان يعامله من الغلظ واللين الا بما هو انجع فى حصول المراد وادعى الى ترك العناد
وايضا من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم انه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه
دخل واكل والا فلا فالواجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة لا ضد اضدادها قلنا ذلك
بعد تسليم استلزام الامر الارادة انما هو فى حكيم محتاج الى طاعة الاولياء او رجوع
الاعداء ويتعزز بكثرة الاعوان والانصار ويعظم لديه الاقدار ويكون للشئ بالنسبة اليه
مقدار وقد يتمسك بان عند وجود الداعى والقدرة وانتفاء الصارف يجب الفعل ورد بان ذلك
بعد التسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام فى الوجوب عليه بمعنى استحقاق
الذم على الترك فاين هذا من ذلك لنا بعد التنزل الى القول لوجوب شئ على الله وان ليس
الصلاح والفساد بخلق الله تعالى وجوه الاول لو وجب عليه الاصلح لعباده لما خلق الكافر
الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالاسقام والآلام والمحن والآفات الثانى يلزم
على ما ذكرتم من الامثلة ان يجب على كل احد ما هو اصلح لعبيده ولنفسه فان دفع بان المكلف يتضرر
بذلك ويلحقه الكد والتعب اجيب بانه يلزم حينئذ ان لا يجب عليه شئ مما هو كذلك فان قيل
يترتب عليه ثواب يربى عليه فيحسن لذلك قلنا فليكن الاصلح كذلك الثالث يلزم ان يكون
الاصلح للكفار الخلود فى النار اذ لو كان الخروج او عدم الدخول اصلح لفعل فان قيل نعم يلزم ان
الاصلح لهم الخلود لعلمه بانهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه قلنا لا خفاء فى ان الامانة وقطع العذاب ثم
سلب العقول اصلح وايضا فاذا كان تكليف من علم انه يكفر اصلح مع انه تعجيز مشقة فلم لا يكون ابقاء
من علم انه يعود اصلح مع انه تعجيز راحة الرابع يلزم ان لا يستوجب الله على فعل شكرا لكونه
مؤديا للواجب كمن يرد وديعة ودينا لازما الخامس مقدورات الله تعالى غير متناهية فاى قدر

٨ الخامس الاصلح للعباد فى الدين عند البصرية والدنيا ايضا عند البغدادية واتفقوا على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن من من الاصلح لكل احد حتى ليس فى المقدور ما لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا كان تركه بخلا وسفها كالحكيم امر بطاعته ولم يعط مع القدرة وعدم التضرر ما يوصل اليها وكالكريم استدعى حضور ضيف وترك تلقيه بالبشاشة الى الفظاظة وقد يتمسك بان وجوب الفعل عند خلوص الداعى والقدرة قطعى ونحن نقول بعد التنزل لو وجب الاصلح لما خلق الكافر الفقير المبتلى طول عمره بالمحن والآفات ولوجب بمقتضى تعدد نكم على كل احد ما هو الاصلح لعبيده ولزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود فى النار وان يكون كل ما يفعله بالعباد اداء الواجب فلا يستوجب شكرا وان تتناهى مقدوراته من اللطف وان تكون اماتة الانبياء والاولياء والمحسنين والكرماء وتبقية الظلمة والغواة وابليس والذريات ومن علم منه الارتداد اصلح للعباد وان لا يحسن الدعاء لدفع البلاء وان يتساوى امتنانه على الكفر وعلى الانبياء وان لا يبقى له فى التفضل مجال ولا تكون له خيرة فى الافضال

متى

يضبطونه من الاصلح فالزيد عليه ممكن فيجب لا الى حد فان قيل ربما يصير ضم الزيد اليه مفسدة كما ان ضم النافع الى النافع يصيره مضرة فربما ذاد من الدواء على القدر الذى فيه الشفاء اجيب بانه لا يعقل ان يكون ضم الصلاح الى الصلاح فسادا وتقدر قدر من الدواء للشفاء انما هو بطريق جرى العادة من الله تعالى فانه النافع والضار لا الدواء حتى لو غير العادة وجعل الشفاء فى القدر الزائد جاز ولو سلم فالنفع مقدور والزيادة فى الدواء ليس من ضم النفع الى النفع بل من ضم ليس ينفع مثلا النافع فى الحمى قدر من المبرد يقاوم الحرارة الغالبة فاذا زيد عليه قدر فليس ينفع لان عمله ليس فى دفع تلك الحرارة التى هى المرض بل فى اثبات برودة تزيل الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح فى الدين فانه لا يتقدر بقدر ولا ينتهى الى حد وكل صلاح ضم الى صلاح يكون اصلح فان قيل يتقدر الاصلح لا لتناهى قدرة الله تعالى بل لما علم ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان اجيب بانكم لا تعتبرون فى وجوب الاصلح جانب المعلوم حيث تزعمون ان من علم الله تعالى انه لو كلف طغى وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعريضه للثواب مع علمه بانه لا يدركه بل يقع فى العقاب ولو انه اخترمه قبل كمال العقل خلص نجيبا السادس يلزم ان تكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين بعد حين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة السابع من علم الله تعالى منه الكفر والعصيان او الارتداد بعد الاسلام فلا خفا فى ان الاماتة او سلب العقل اصلح له ولم يفعل فان قيل بل الاصلح التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه اعلى المرتبتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلى المرتبتين اصلح له وبهذه النكتة الزم الاشعرى الجبائى ورجع عن مذهبه فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ونمرود وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لا جناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما الثامن اجمع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء فعندكم يكون ذلك سؤالا من الله تعالى ان يغير الاصلح ويمنع الواجب وهو ظلم التاسع ان اعطى ابا جهل لعنه الله غاية مقدوره من المصالح والالطاف فقد سوى بين النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وبين ابى جهل فى الانعام والاحسان ورجع فضل النبى عليه السلام الى محض اختياره من غير امتنان وان منع ابا جهل بعض المصالح والالطاف فقد ترك الواجب والزم السفه والظلم على ما هو اصلكم الفاسد العاشر لو وجب الاصلح لما بقى للتفضل مجال ولم يكن لله خيرة فى الانعام والافضال وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار يختص برحمته من يشاء يؤتى الحكمة من يشاء ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ولعمرى ان مفاسد هذا الاصل اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولو وجب على الله الاصلح للعباد لما ضل المعتزلة طريق الرشاد (الفصل السابع فى اسمائه وفيه مباحث) معظم كلام القدماء فى هذا الفصل شرح معانى اسماء الله وردها الى ماله من الصفات والافعال والمتأخرون فوضوا ذلك الى ما صنف فيه من الكتب واقتصروا على ما اختلفوا فيه من مغايرة الاسم للمسمى وكون اسماء الله تعالى توقيفية (قال المبحث الاول الاسم ٤) هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذى وضع الاسم بازائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشئ باسمه كما يقال سمى زيدا ولم يسم عمرا فلا خفاء فى تغاير الامور الثلاثة وانما الخفاء فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم نفس المسمى وفيما ذكره الشيخ الاشعرى

٤ هو اللفظ الموضوع والمسمى هو المعنى الموضوع له والتسمية وضعه او ذكره فتغايرها ضرورى وما اشتهر من ان الاسم نفس المسمى والتسمية غيرهما اريد بالاسم المدلول كما فى قولنا زيد كاتب بخلاف قولنا زيد مكتوب وتفصيل الشيخ بان الاسم قد يكون نفس المسمى كقولنا الله وقد يكون غيره كالخالق وقد يكون بحيث لا هو ولا غيره كالعالم مبنى على انه اخذ المدلول بحيث يعم التضمن واراد بالمسمى نفس الذات والحقيقة وتمسك الفريقين بمثل قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى وقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى مع ما يوهم ان الله زعم اسم وليس كذلك ضعيف اذ قد يقدس الاسم ويعبر بتعظيمه عن تعظيم الذات وقد يراد به عند الشيخ التسمية مع ان تعدد المفهومات لا ينافى وحدة الذات فان قيل لا خفاء فى تغاير اللفظ والمعنى وعدم تغاير المدلول والمسمى فلا يتظهر ما يصلح محلا للنزاع والاشتباه قلنا عند ذكر الاسم قد يتعلق الحكم بالمدلول كما فى كتب زيد وقد يتعلق بالدال كما فى كتبت زيدا حتى كان لكل لفظ وضعا علميا بالنسبة الى نفسه كما فى قولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر على ان من الاسماء ما هو من افراد المسمى كالكلمة والاسم ومن المدلولات ما هو ذات المسمى كالانسان وما هو عارض كالضاحك والمسمى قد يراد به المفهوم وقد يراد به ما صدق هو عليه من الافراد فلا يبعد ان تورث هذه الاطلاقات اشتباها فى اطلاق ان الاسم نفس المسمى ام غيره متن

من ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ماهو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اى الذات وماهو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل ومالا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل مايدل على الصفات القديمة واما التسمية فغير الاسم والمسمى وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة حادثة والمقرو قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابق فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شئ ماله الخلق لانفس الخلق ومدلول العالم شئ ماله العلم لانفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر فى اسماء الصفات المعانى المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لاعين ولا غير وتمسكوا فى ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن البارى تعالى فى الازل الها وعالما وقادرا ونحو ذلك وهو محال بخلاف الخالقية فانه يلزم من قدمها قدم المخلوق اذا اريد الخالق بالفعل كالقاطع فى قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قطع فى الغمد بمعنى ان من شانه ذلك فان الخالق ح معناه الاقتدار على ذلك واما النقل فلقوله تعالى سبح اسم ربك والتسبيح انما هو للذات دون اللفظ وقوله تعالى ماتعبدون من دونه الا اسماء سميتموها وعبادتهم انما هى للاصنام التى هى المسميات دون الاسامى واما التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكما بثبوت الرسالة للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم بل لغيره فشبهة واهية فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه ووضع الكلام على ان تذكر الالفاظ ويرجع الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد كاتب اى مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعونة القرينة الى نفس اللفظ كما فى قولنا زيد مكتوب وثلاثى ومعرب ونحو ذلك واجيب عن الاول بان الثابت فى الازل معنى الالهية والعلم ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى وعن الثانى بان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه عن ان يسمى به الغير او عن يفسر بما لا يليق او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كناية عن تسبيح الذات كما فى قولهم سلام على المجلس الشريف والجناب المنيف وفيه من التعظيم والاجلال مالا يخفى او لفظ الاسم مقحم كما فى قول الشاعر ثم اسم السلام عليكما ومعنى عبادة الاسماء انهم يعبدون الاصنام التى ليس فيها من الالهية الا مجرد الاسم كمن سمى نفسه بالسلطان وليست عنده آلات السلطنة واسبابها فيقال انه فرح من السلطنة بالاسم على ان فى تقرير الاستدلال اعترافا بالمغايرة حيث يقال التسبيح لذات الرب دون اسمه والعبادة لذوات الاصنام دون اساميها بل ربما يدعى ان فى الآيتين دلالة على المغايرة حيث اضيف الاسم الى الرب وجعل الاسماء بتسميتهم وجعلهم مع القطع بان اشخاص الاصنام ليست كذلك ثم عورض الوجهان لوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق ولا قائم بنفسه متصف بانه مركب من الحروف وبانه عجمى او عربى ثلاثى او رباعى والمسمى معنى لا يتصف بذلك وربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان متمكنا فى المكان الى غير ذلك من الخواص فكيف يتحدان الثانى قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عليه السلام ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لاتعدد فيه واجيب بان النزاع ليس فى نفس اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وان كانت فى اللغة فعل الواضع او الذاكر ثم لا ننكر اطلاق الاسم على التسمية كما فى الآية والحديث على ان الحق ان المسميات ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر وكذا البواقى وانما الواحد هو الذات المتصف بالمسميات فان قيل تمسك الفريقين بالآيات والحديث مما لا يكاد يصح لان النزاع ليس فى اسم بل فى افراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك

ذلك على مايشهد به كلامهم الايرى انه لواريد الاول لماكان للقول بتعدد اسماء الله تعالى وانقسامها الى ماهو عين اوغير اولاعين ولاغير معنى وبهذا يسقط ماذكره الامام الرازى من ان لفظ الاسم مسمى بالاسم لا الفعل والحرف فههنا الاسم والمسمى واحد ولا يحتاج الى الجواب بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع والمسمى هو من حيث انه مدلول وموضوع له بل فرد من افراد الموضوع له فتغايرا قلنا نعم الا ان وجه تمسك الاولين ان فى مثل سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذى هو من جملة الاسماء مسماه الذى هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به مسماه الذى هو الذات الالهية الا انه يرد اشكال الاضافة ووجه تمسك الآخرين ان فى قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن والرحيم والعليم والقدير وغير ذلك مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذى هو ذات الواحد الحقيقى الذى لاتعدد فيه اصلا فان قيل قد ظهر ان ليس الخلاف فى لفظ الاسم وانه فى اللغة موضوع للفظ الشئ اولمعناه بل فى الاسماء التى من جملتها لفظ الاسم ولاخفاء فى انها اصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها وان اريد بالاسم المدلول فلاخفاء فى ان مدلول اسم الشئ ومفهومه نفس مسماه من غير احتياج الى استدلال بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشئ ذاته فاوجه هذا الاختلاف المستمر بين كثير من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع فى كلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد نفس لفظه كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء لفظه يعبر عنه كقوله ضرب فعل ماض ومن حرف جر وقد اوردنا لهذ زيادة توضيح وتفصيل فى فوائد شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى وقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع وقد يراد بعض افرادها كقولنا جاءنى انسان ورأيت حيوانا وقد يراد جزؤها كالناطق اوعارض لها كالضاحك فلايبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه فى ان اسم الشئ نفس مسماه ام غيره (قال المبحث الثانى ٧) لاخلاف فى جواز اطلاق الاسماء والصفات على البارى تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولامنع وكان هو موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه عليه مما يستحيل فى حقه فعندنا لايجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضى ابو بكر مطلقا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالى رحمه الله فقال يجوز الصفة وهو مايدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو مايدل على نفس الذات ويشكل هذا بمثل الآله اسم للمعبود والكتاب اسم للمكتوب والربيع اسما لما رم من العظام او بلى وباسماء الزمان والمكان والآلة ولعل المتكلم يلتزم كونها صفات وان كانت اسما عند النحاة وقد اورد تمام تحقيق الفرق فى فوايد شرح الاصول ثم انه لايجوز ان يسمى النبى صلى الله وسلم بما ليس من اسمائه بل او سمى واحد من افراد الناس بما لم يسمه به ابواه لما ارتضاه فالبارى تعالى وتقدس اولى قالوا اهل كل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم خداى وتنكرى وشاع ذلك وذاع من غير نكير وكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع دليلا على الاذن الشرعى وهذا مايقال انه لاخلاف فيما يرادف الاسماء الواردة فى الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعى لايثبت الابدليل شرعى والقياس انما يعتبر فى العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من باب العمليات وافعال اللسان وقال الامام الغزالى اجراء الصفات اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الالمانع بالدلايل الدالة على اباحة الصدق بل استحبابه بخلاف التسمية فانه تصرف فى المسمى لاولاية عليه الاللاب والمالك ومن يجرى مجرى ذلك فان قيل فلم لايجوز مثل العارف والعاقل والفطن والذكى وما اشبه ذلك قلنا لما فيه من الايهام لشهرة استعمالها مع خصوصية تمنع فى حق البارى تعالى فان المعرفة قد تشعر بسبق العدم والعقل بما يعقل العالم اى يحبسه ويمنعه والفطنة

٧ المبحث الثانى اسماء الله تعالى توقيفية خلافا للمعتزلة والقاضى مطلقا وللغزالى فى الصفات وتوقف امام الحرمين ومحل النزاع مااتصف البارى بمعناه ولم يرد اذن ولامنع به ولا يراد فيه وكان مشعرا باجلال من غير وهم اخلال لنا انه لايجوز فى حق النبى صلى الله عليه وسلم بل لايرتضيه آحاد الناس قالوا شاع فى سائر اللغات قلنا غير محل النزاع قال الامام الحل والحرمة من احكام الشرع فيتوقف على دليل شرعى ولاعبرة بالقياس فى الاسماء والصفات قلنا التسمية من العمليات وقال الغزالى اجراء الصفات اخبار بصفات مدلولاتها فيجوز بدلائل اباحة الصدق بل استحبابه الا لمانع بخلاف التسمية فانه تصرف فى المسمى فلا يصلح الالمن له الولاية وانما لم يجز مثل العارف والفطن لما فيه من وهم الاخلال ولامثل الحارث والزارع لعدم الاجلال متن

والذكاء بسرعة ادراك ما يغاب وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراك حقيقة وان الدراية تشعر بضرب من الحيلة وهو اعمال الفكر والروية وما فيه ايهام لا يجوز بدون الاذن وفاقا كالصبور والشكور والحليم والرحيم فان قيل قد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقها مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ والمنزل والمنشئ والحارث والزارع والرامي قلنا لا يكفي في صحة الاجراء على الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب (قال المبحث الثالث ٧) مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون مأخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات ولا خفاء في تكثير اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركب واختلفوا في الموضوع لنفس الذات فقيل جائز بل واقع كقولنا الله فان الجمهور على انه علم للذات المخصوصة وكونه مأخوذا من الآله بحذف الهمزة وادغام اللام ومشتقا من اله يأله او وله يوله اولاه يليه اذا احتجب اولاه يلوه اذا ارتفع او غير ذلك من الاقاويل الصحيحة والفاسدة لا ينافي العلمية ولا يقتضي الوصفية وقيل غير جائز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقول الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى وبانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه ككونه حقيقة ذات واجب الوجود فالموضوع له يكون هو الذات مع انه لا يعرف بكنه الحقيقة واما الاستدلال بان اسم الله تعالى لا يكون الا حسنا والحسن انما هو بحسب الصفات دون الذات وبان اسم العلم انما يكون للمدرك بالحس ويتصور في الوهم وان العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى البارى تعالى وبان العلم لا يكون الا لغرض التمييز عن المشاركات النوعية او الجنسية فلا يخفى ضعفه فان قيل اعتبار السلوب والاضافات يقتضي تكثر اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تتناهى بحسب لا تناهي الاضافات والمغايرات فما وجه التخصيص بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث على انه قد دل الدعاء المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم على ان لله تعالى اسماء لم يعلمها احدا من خلقه واستأثر بها في علم الغيب عنده وورد في الكتاب والسنة اسامي خارجة عن التسع والتسعين كالبارى والكافي والدائم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم والقريب والوتر والفاطر والعلام والمليك والاكرم والمدبر والرفيع وذي الطول وذي المعارج وذي الفضل والخلاق والمولى والنصير والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب ومولج الليل في النهار ومولج النهار في الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد والحنان والمنان ورمضان وقد شاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم والشيء والموجود والذات والازلي والصانع والواجب وامثال ذلك اجيب بوجوه الاول ان التنصيص على اسم العدد ربما لا يكون لنفي الزيادة بل لغرض آخر كزيادة الفضيلة مثلا الثاني ان قوله من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف كقولك للامير عشرة غلمان يكفون مهماته بمعنى ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات او ان هذا القدر من غلمانه الجم كاف لمهماته من غير افتقار الى الاخرين فان قيل ان كان اسمه الاعظم خارجا عن هذه الجملة فكيف يختص ما سواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف يصح انه مما يختص لمعرفته نبي او ولي وانه سبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل ان آصف بن برخيا انما جاء بعرش بلقيس لانه قد اوتي الاسم الاعظم قلنا يحتمل ان يكون خارجا ويكون زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالتها بالاضافة الى ما عداه وان يكون داخلا فيها لا يعرفه بعينه الا نبي او ولي الثالث ان الاسماء منحصرة في التسعة والتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح ولا خالية عن الاضطراب والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها

٧
مدلول الاسم قد يكون نفس الذات وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء وبعض العوارض من الصفات والافعال والسلوب والاضافات وبهذا الاعتبار كثرت اسماء الله تعالى ولا خفاء في امتناع الثاني واختلفوا في الاول وزعموا انه فرع الاختلاف في العلم بالذات وليس بشيء لجواز ان يكون الواضع هو الله تعالى او يكفي العلم بالذات بوجه ما فلهذا ذهب المحققون الى ان الله علم للذات فان قيل ما يصح اتصاف البارى تعالى كثير جدا وقد ورد في الكتاب والسنة ما يزيد على مائة وخمسين فما وجه الحصر في التسعة والتسعين قلنا بعد تسليم دلالة اسم العدد على نفي الزيادة يجوز ان يكون قوله صلى الله عليه وسلم من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف ويكون الاسم الاعظم داخلا فيها مبهما لا يعرفه الا الخاصة او خارجا وزيادة شرفها بالنسبة الى ما عداها على ان الرواية المشتملة على تفصيل التسعة والتسعين مما ضعفه كثير من المحدثين
متن

ضعفا وعلى هذا يظهر معنى قوله عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر اى جعل الاسماء التى سمى بها نفسه تسعة وتسعين ولم يكملها مائة لانه وتر يحب الوتر ويكون معنى احصائها الاجتهاد فى التقاطها من الكتاب والسنة وجمعها وحفظها على ماقال بعض المحدثين انه صح عندى قريب من ثمانين يشتمل عليه الكتاب والصحاح من الاخبار والبقى ينبغى ان يطلب من الاخبار بطريق الاجتهاد والمشهور ان معنى احصائها عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغى ان تذكر بلا اعراب ليكون احصاء ويشكل بما هو مضاف كمالك الملك وذو الجلال وقيل حفظها او التأمل فى معانيها

(قال المقصد السادس فى السمعيات وفيه فصول) اربعة مباحث النبوة ومباحث المعاد ومباحث الاسماء والاحكام ومايلايمها ومباحث الامامة (قوله الفصل الاول فى النبوة وفيه مباحث) وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبى مأخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شانه واشتهار مكانه او من النبى بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة (قوله المبحث الاول النبى انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحى اليه وكذا الرسول وقد يخص بمن ٢) له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبى واعترض بما ورد فى الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبى قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام وفى كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحى بواسطة الملك والنبى هو المخبر عن الله تعالى بكتاب اوالهام اوتنبيه فى المنام ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لاتحصى منها معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود البارى وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استفادة الحكم من النبى فيما لايستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسمانى ومنها ازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا فى ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة ومنها بيان حال الافعال التى تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها ومنها بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التى لاتفى بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع مافيها من الاخطار ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة فى العلميات والعمليات ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصى ترغيبا فى الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من الفوائد فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله تعالى والفلاسفة بلزومها فى حفظ نظام العالم على ما سيجيء والحاصل ان النظام المؤدى الى صلاح حال النوع على العموم فى المعاش والمعاد لا يتكمل الا ببعثة الانبياء فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا للعباد وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام المستحيل تركه فى الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة البارى عز وجل فيستحيل ان لايوجد لاستحالة السفه عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طولوا فى ذلك وعولوا على ضروب من الاستدلال مرجعها الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث كما فى خلق الاغذية والادوية التى لاتتميز عن السموم المهلكة الابتجارب لايتجاسر عليها العقلاء ولايفى بها الاعمار وخلق لابد ان التى ليس لها بدون الغذاء الا الفناء وخلق نوع الانسان المفتقر فى البقاء الى اجتماع لاينتظم بدون بعثة الانبياء وكخلق العقل المائل الى المحاسن النافر عن القبائح الجازم بان شرفه وكماله فى العلم بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضاها من الامتثال والاجتناب وانه لايستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يفتقر الى بيان ممن اوجدها ودعا الى الاتيان ببعض منها والانتهاء عن البعض كما يحصل من الخطاب فان خلق العقل مائلا

٢ خص بشريعة وكتاب والبعثة لتضمنها مصالح لاتحصى لطف من الله تعالى ورحمة يختص بها من يشاء من عباده من غير وجوب عليه خلافا للمعتزلة ولا عنه خلافا للحكماء وبعض المتكلمين ذهابا الى ان مقتضى الحكمة يجب ان يقع لامتناع السفه كالمعلوم وقوعه لامتناع الجهل

متن

الى المحاسن نافرا عن القبائح بمنزلة الخطاب فى كونه دليلا على الامر والنهى اللذين هما
من الصفات القائمة بذاته تعالى اذ لامعنى لهما سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع وكما فى
جعل بعض الافعال بحيث قد يحمد عاقبته فيجب وقد يذم فيحرم كالصوم مثلا فلو لم يكن له بيان
من الشارع لكان فى ذلك اباحة ترك الواجب واباحة مباشرة المحظور وهو خارج عن الحكمة
فظهر بهذه الوجوه وامثالها انه لابد من النبى البتة ولهذا كان فى كل عصر للعقلاء نبى
او من يخلفه فى اقامة الدليل السمعى وكان الغالب على المتمسكين بالشرائع سلوك طريق الحق
وسبيل النجاة وارشاد مع اشتغالهم باكتساب اسباب المعاش وخلو اكثرهم عن صناعة النظر
وحذاقة الذهن وعلى الفلاسفة المتشبثين باذيال العقل العدول عن الصواب والوقوع فى الضلال
مع رجاحة عقولهم ودقة انظارهم واقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف الالهية والعلوم
اليقينية وانت خبير بان فى ترويج امثال هذا المقال توسيع مجال الاعتزال فانهم لا يعنون بالوجوب
على الله تعالى سوى ان تركه لقبحه مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة فالحق
ان البعثة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ماهو المذهب
فى سائر الالطاف ولاتبتنى على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل
الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته (قال والمنكرين ٤)
المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولااعتداد بهم ومنهم من قال بعدم
الاحتياج اليها كالبراهمة جمع من الهند اصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقائدهم
كالفلاسفة النافين لاختيار البارى وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات
ومنهم من لاح ذلك من على افعاله واقواله كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة ونفى
التكاليف ودلالة المعجزات وهؤلاء آحاد اوباش من الطوائف لاطائفة معينة يكون لها ملة
ونحلة وبالجملة للمنكرين شبه الاولى ان البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى
ولاسبيل الى ذلك والجواب المنع لجواز ان ينصب دليلا له او يخلق علما ضروريا فيه الثانية وهى
للبراهمة ان ماجاء به النبى اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل وان لم يكن نبى
او مخالفا له قبيحا عنده فيرد ويترك وان جاء به النبى واياما كان لاحاجة اليه فان قيل لعله لايكون
حسنا عند العقل ولاقبيحا فيفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لايعارض تحقق الاحتياج
ويترك عند عدمها للاحتياط والجواب ان مايوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبى ويؤكده
بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لايستقل فيدله عليه ويرشده وما يخالف العقل
قد لايكون مع الجزم فيدفعه النبى او يرفع عنه الاحتمال وما لايدرك حسنه ولاقبحه قد يكون
حسنا يجب فعله اوقبيحا يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع
والتقاتل ومفض الى اختلال النظام وان فوائد البعثة لاتنحصر فى بيان حسن الاشياء وقبحها
على ماتقدم الثالثة ان العمدة فى باب البعثة هى التكليف وهو عبث لايليق بالحكيم اذ لايشتمل
على فائدة للعبد لكونه فى حقه مضرة ناجزة ومشقة ظاهرة ولاللمعبود لتعاليه عن الاستفادة
والانتفاع واى ضافيه شغل للقلب عما هو غاية الاعمال ونهاية الكمال اعنى الاستغراق فى معرفته
والفناء فى عظمته والجواب ان مضاره الناجزة قليلة جدا بالنسبة الى منافعها الدنيوية والاخروية
الظاهرة لدى الواقفين على ظواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الخفية
واذا تأملتم فالتكليف صرف الى ماذكرتم لاشغل عنه على ماتوهمتم الرابعة وهى لاهل الخلاعة
المنهمكين فى اتباع الهوى وترك الطاعة انا نجد الشرائع مشتملة على افعال وهيئات لانشك
فى ان الصانع الحكيم لايعتبرها ولا يأمر بها كما نشاهد فى الحج والصلوة وكغسل بعض

٤
شبه احداها انها تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى ولاسبيل اليه ورد بجواز نصب الادلة او خلق العلم الضرورى الثانى انها عبث لان ما حسن عقلا يفعل وما قبح يترك ومالم يحسن ولم يقبح يفعل حسب المصلحة ورد بانها تعاضد العقل فيما يستقل وتعاونه فيما لايستقل وتدفع الاحتمال فيما يظن وتكون الطريق فيما لايدرك مع ان التفويض الى العقول المتفاوتة مظنة اختلال النظام الثالث ان مبناها على التكليف بما لاينتفع به العبد لتضرره ولاالمعبود لتعاليه مع مافيه من شغل السر عن التوجه التام ورد بان نفعه جدا غالب الرابع ان فى الشرائع مايشعر بانها ليست من عند الله كافعال الصلوة والحج والوضوء والغسل وغير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل ورد بانها ابتلاء وتأكيد للمكلف بالامتثال عند الظاهريين وحكم واسرار خفية ظاهرة على المحققين الخامس القدح فى المعجزة وسيأتى ان شاء الله تعالى

متن

الاعضاء لتاوث بعض آخر الى غيرذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل والجواب انهـا امور تعبدية اعتبرهـا الشارع ابتلاء للمكلفين وتطويعـا لنفوسهم وتأكيـد الملكة امتثالهم الاوامر والنواهي ولعل فيها حكما ومصالح لايعلمهـا الاالله والراسخون فى العلم وقداشار اليها بعض الخائضين فى بحاراسرار الشريعة الخامسة القدح فى ثبوت المعجزة ووجه دلالتها ونقلها سيأتى باجوبتها (قال المبحث الثانى المعجزة ٧) مأخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ماهو سبب العجز وجعل اسماله فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما فى الحقيقة وقيل للمبالغة كما فى العلامة وذكر امام الحرمين بناء على رأى الاشعرى ان ههنا تجوزا آخر هو استعمال العجز فى عدم القدرة كالجهل فى عدم العلم وهو فى الحقيقة ضد القدرة وانما يتعلق بالموجود وبما يقدر عليه حتى ان عجز الزمن انما هو عن القعود بمعنى انه وجد منه اضطرار الااختيارا فلو تحقق العجز عن المعارضة لوجدت المعارضة الاضطرارية والمعجزة فى العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار ومن اقتصر على الفعل جعل المعجز ههنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق واحترز بقيد المقارنة للتحدى عن كرامات الاولياء والعلامات الارهاصية التى تتقدم بعثة الانبياء وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة كذا ذكره الامام الرازى وفيه نظر اما اولا فلانه لابد من قيد الظهور على يد المدعى ومن جهته احترازا عن ان يتخذ الكاذب معجزة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه وعن ان يقول معجزتى ماظهر منى فى السنين الماضية فقد صرحوا بانه لاعبرة بذلك ومن قيد الموافقة للدعوى احترازا عما اذا قال معجزتى نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هى فعل من الله تعالى اوقائم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق وقال بعض الاصحاب هى امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة واما ثانيا فلان القوم عدوا من المعجزات ماهو متقدم غير مقرون بالتحدى ولا مقصود به اظهار الصدق لعدم الدعوى حينئذ كاظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك واما ثالثا فلان المعجزة قد تتأخر عن التحدى كما اذا قال معجزتى مايظهر منى يوم كذا فظهرت ويمكن الجواب عن الاول بان ذكر التحدى مشعر بالقيدين فان معناه طلب المعارضة فى ماجعله شاهدا لدعوته وتعجيز الغير عن الاتيان بمثل ما ابداه تقول تحديت فلانا اذا باريته الفعل ونازعته الغلبة وتحديته القراءة اينا اقرأ وبالتحدى يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم يكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة فظهرت الآية من غير اشعار منه بالتحدى قالوا ويكفى فى التحدى ان يقول آية صدقى ان يكون كذا وكذا ولا يحتاج الى ان يقول هذه آيتى ولا يأتى احد بمثلها وعلى هذا لاتكون معجزة نبى ماض ولا معاصر معجزة لغير وعن الثانى ان عد الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغليب والتشبيه والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبى اذا كانت متقدمة فان ظهرت منه فان شاعت وكان هو مظنة البعثة كما فى حق نبينا عليه السلام حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب والكهنة فارهاص اى تأسيس لقاعدة البعثة والا فكرامة محضة وان ظهرت من غيره فان كان من الاخيار فكذلك اى ارهاص او كرامة والا فارهاص محض كظهور النور فى جبين عبد الله او ابتلاء كما اذا ظهرت على يد من ادعى الالوهية فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعى النبوة فلهذا جوزوا اظهارها على يد المتأله دون المتنبى وعن الثالث ان المتأخر ان كان بزمان يسير يعد مثله فى العرف مقارنا فلااشكال وان كان بزمان متطاول فالمعجزة عند من شرط المقارنة وذلك

٧ امر خارق للعادة مقرون بالتحدى وعدم المعارضة وقيل امر قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة والرسالة وزاد بعضهم قيد موافقة الدعوى وبعضهم مقارنة زمن التكليف اذ عند انقراضه تظهر الخوارق لا لقصد التصديق
متن

القول المقارن فانه اخبار بالغيب لكن العلم باعجازه تراخى الى وقت وقوع ذلك الامر ومن جعل المعجزة نفس ذلك الامر فهو لايشترط المقارنة وعلى التقديرين لايصح من ذلك النبي تكليف الناس بالتزام الشرع تاخر الانتفاء المعجزة اوالعلم بها لكن او بين الاحكام وعلق لزامها بوقوع ذلك الامر صح عند الامام ولم يصح عند القاضي ثم المراد بعدم المعارضة ان لايظهر مثله ممن ليس بنبي واما من نبي آخر فلا امتناع وزاد بعضهم في تفسير المعجزة قيدا آخر وهو ان يكون في زمان التكليف لان مايقع في الآخرة من الخوارق ليست بمعجزة ولان مايظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكاليف لايشهد بصدق الدعوى لكونه زمان نقض العادات وتغير الرسوم (قال واما امكانها فضروري ٦) قدح بعض المنكرين للنبوة في المعجزات بان تجويز خوارق العادات سفسطة اذلو جازت لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا والبحر دما والمدعى للنبوة شخصا آخر عليه ظهرت المعجزة الى غير ذلك من المحالات وبعضهم بانها على تقدير ثبوتها لاتثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لايفيد اليقين لان جواز الكذب على كل احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الآحاد ولانه لوافاده لافادة خبر الواحد لان كل طبقة يفرض عدد التواتر فعند نقصان واحد منه ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فظاهر وان لم تبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير مضبوط بعدد بل ضابطة حصول اليقين فاثبات اليقين به يكون دورا والجواب عن الاول ان المراد بخوارق العادات امور ممكنة في نفسها ممتنعة في العادة بمعنى انها لم تجر العادة بوقوعها كانقلاب العصا حية فامكانها ضروري وابداعها ليس ابعد من ابداء خلق الارض والسماء وما بينهما والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر وهذا الشخص وامثال ذلك لاينافي الامكان الذاتي على ماسبق في صدر الكتاب وعن الثاني بان المتواترات احد اقسام الضروريات فالقدح فيها بما ذكر مع انه ظاهر الاندفاع لايستحق الجواب واما وجه دلالتها اي وجه دلالة المعجزة على صدق الرسالة فهو انها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت العادة به من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بصدقه كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين في العلميات التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو بشواهد من قرائن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولامدخل لمشاهدة القرائن في افادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لايقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل فان قيل ههنا احتمالات تنفي الدلالة على الصدق والجزم به وهي انواع الاول احتمال ان لايكون ذلك الامر من الله تعالى بل يستند الى المدعى بخاصية في نفسه او مزاج في بدنه اولاطلاع منه على خواص في بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك او يستند الى بعض الملائكة اوالجن او الى اتصالات كوكبية واوضاع فلكية لايطلع عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب الثاني احتمال ان لايكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة اراد الله اجراءها اوتكرر عادة لاتكون الا في دهور متطاولة كعود الثوابت الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون مما يعارض الا انه لم يعارض لعدم بلوغه

٦ وكذا امكان نقلها الى الغائبين واما وجه دلالتها (١٣١) فهو انها بمنزلة صريح التصديق كما اذا ادعى احد انه رسول هذا الملك فطولب بالحجة فقال ان يخالف الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات ففعل وهذا توضيح بالمثال لا استدلال بقياس الغائب على الشاهد فان قيل ههنا انواع احتمالات لا يثبت معها المقصود الاول ان يستند ذلك الامر الى المدعى لخاصية في نفسه او مزاج في بدنه او اطلاع منه على بعض الخواص اوالاوضاع الفلكية او الى ملك اوجني اوغير ذلك الثاني ان يكون ابتداء عادة او تكررا بما لايكون الا بعد دهور الثالث ان يكون مما يعارض ولم يعارض لغرض او عورض ولم ينقل لمانع الرابع ان لايكون لغرض التصديق اما لانتفاء الغرض او ثبوت غرض آخر كلطف المكلف اواجابة لدعوة او معجزة لنبي اخر او ابتلاء للعباد اواضلال لهم وبعد كونه بمنزلة صريح القول بانك صادق فانما يفيد اذا استحال الكذب في اخباره وما ذلك الا بالسمع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات العقلية لاتنافي حصول العلم القطعي كما في سائر العاديات وتفصيلا اولا بانا بينا ان لا مؤثر سيما في مثل هذه الغرايب الا الله تعالى على ان مجرد التمكين كاف في افادة المطلوب وثانيا بان الكلام فيما علم قطعا انه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته مع فرط الاهتمام وكمال الاشتغال ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه كالسحر في زمن موسى عليه السلام والطب في زمن عيسى عليه السلام والموسيقى في زمن داود عليه السلام والفصاحة في زمن محمد صلى الله عليه وسلم وثالثا انه لاخفاء في ترتب الغايات على افعاله وان لم تكن اغراضا على انا لاندعي سوى انها تدل على تصديق قائم بذاته سواء كان غرضا اولم يكن ورابعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب وان جاز عقلا فمعلوم الانتفاء قطعا ومنا من قال باستحالته لافضائه الى التعجيز عن الادلة على صدق في دعوى الرسالة اولان الصدق لازم لها بمنزلة العلم لاتقان الفعل اولان التسوية بين الصادق والكاذب سفه وخامسا انها تفيد العلم بالصدق من غير افتقار الى اعتبار اخبار من الله بمنزلة ان يقول جعلتك رسولا وانشأت ارسالة فيك منه

الى من يقدر المعارضة او لمواضعة من القوم و موافقة فى اعلاء كلمته او لخوف او لاستهانة وقلة
مبالاة او لاشتغال بما هو اهم او عورض ولم ينقل لمانع او رابع احتمال ان لا يكون لغرض التصديق
اما لانتفاء الغرض فى فعله على ما هو المذهب واما لثبوت غرض اخر مثل ان يكون لطفا بمكلف
او اجابة لدعوته او معجزة لنبي اخر او ابتلاء للعبد لينال الثواب بالتوقف عن موجبه او النظر والاجتهاد
فى دفعه كما فى انزال المتشابه او اضلالا للخلق على ما هو المذهب عندكم من ان الله يضل من يشاء
من عباده وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله تعالى بان المدعى
صادق فهو لا يوجب صدقه الا بعد استحالة الكذب فى اخبار الله تعالى ولا سبيل الى ذلك
بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لان غايته ان الكذب قبيح وهو على الله تعالى مستحيل
وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع فى حيز المنع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات والتجويزات العقلية
لا تنافى العلوم العادية الضرورية القطعية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور
المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفى ولا بالاثبات كما يحصل فى المثال المذكور
وان كان الملك ظلوما غشوما كذوبا لا يبالى باغواء رعيته والاستهزاء برسله وتفصيلا اولا انا بينا
ان لا مؤثر فى الوجود الا الله وحده سيما فى مثل احياء الموتى وانقلاب العصا حية وانشقاق القمر
وسلام الحجر والمدر على ان مجرد التمكين وترك الدفع من قبل الحكيم القادر المختار كاف فى افادة
المطلوب ولهذا ذهب المعتزلة الى ان المعجزة تكون فعلا لله تعالى او واقعا بامره او بتمكينه
وثانيا ان كلا منها فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته مع كونهم
احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكمالهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة
وتوفر دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه وتهالكوا عليه
وتفاخروا به كالسحر فى زمن موسى عليه السلام والطب فى زمن عيسى والموسيقى فى زمن داود
والفصاحة فى زمن محمد صلى الله عليهم وسلم وثالثا انه لا خفاء ولا خلاف فى ترتب الغايات
والاثار على بعض افعاله وان لم يجعلها اغراضا له على انا لا نقول انه فعل المعجزة لغرض
التصديق بل انها دلت على تصديق من الله تعالى قائم بذاته سواء جعل من جنس العلم او كلام
النفس او غيرهما ورابعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لاى غرض فرض وان جاز عقلا بناء
على شمول قدرة الله فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم سائر العاديات وهذا ما قال
القاضى ان اقتران ظهور المعجزة بالصدق احد العاديات فاذا جوزنا انحرافها عن مجراها جاز
اخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا
لاستحالة العلم بصدق الكاذب ومنا من قال باستحالته عقلا فالشيخ لافضائه الى التعجيز عن اقامة
الدلالة على صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول بها لازم
بمنزلة العلم لاتقان الفعل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال والماتريدية لايجابه
التسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والمتنبي وهو سفه لا يليق بالحكيم وخامسا ان مجرد
اظهار المعجزة على يده يفيدنا العلم بصدقه و بتصديق الله اياه من غير افتقار الى اعتبار كلام واخبار ومن
هنا يصح التمسك بخبر النبي فى اثبات الكلام وامتناع الكذب والنقص على ما مر والى هذا يشير ما قال
امام الحرمين انا نجعل اظهار المعجزة تصديقا بمنزلة ان يقول جعلته رسولا وانشأت الرسالة فيه
كقولك جعلتك وكيلا واستنبتك اشارة من غير قصد الى اخبار واعلام بما ثبت ومحصوله انه يعتبر القول
فيه انشاء لا اخبارا واما لو تم لانفى الكذب عنه بغير خبر النبي على ما سبق فلا اشكال (قال خاتمة٢)
لا خفاء فى ثبوت النبوة بخلق العلم الضرورى كعلم الصديق رضى الله عنه و بخبر من ثبتت عصمته
عن الكذب كنصوص التورية والانجيل فى نبوة نبينا عليه السلام وكاخبار موسى عليه السلام
بنبوة هارون وكالب ويوشع عليهم السلام فيما ذكر امام الحرمين من انه لا يمكن نصب دليل

٢
طريق اثبات النبوة على الاطلاق على
المنكرين هو المعجزة لا غير وهذا لا ينافى
خلق العلم الضرورى بها او ثبوتها
باخبار من نبي آخر او كتاب
متن

على النبوة سوى المعجزة لان مايقرر دليلا ان لم يكن خارقا للعادة او كان خارقا ولم يكن مقرونا بالدعوى لم يصلح دليلا الاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى ابتداء محمول على مايصلح دليلا للنبوة على الاطلاق وحجة على المنكرين بالنسبة الى كل نبي حتى الذى لانبي قبله ولاكتاب واما ما سيأتى من الاستدلال على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بما شاع من اخلاقه واحواله فعائد الى المعجزة على مانبين ان شاء الله تعالى (قال المبحث الثالث ٢) فى طريقة الفلاسفة هم يقرون بالاحتياج الى النبي والشريعة وبثبوت المعجزة لكن يقررون ذلك على وجه لايوافق ماعلم بالضرورة من الدين اما تقريرهم فى الاحتياج الى النبي فهو ان الانسان مدنى بالطبع اى محتاج فى تعيشه الى التمدن وهو اجتماعه مع بنى نوعه للتعاون والتشارك فى تحصيل ما يحتاجون اليه من الغذاء الموافق واللباس الواقى من الحر والبرد والمسكن الملائم بحسب الفصول المختلفة والسلاح الحامى عن السباع والاعداء فان كل ذلك مما يحصل بالصناعات ولا يمكن للانسان الواحد القيام بجميعها بل لابدان يخبز هذا لذاك وذاك يخيط آخر وآخر يتخذ الابرة له الى غير ذلك من المصالح التى لابقاء للنوع بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك لايتم الا بمعاملات فيما بينهم ومعاوضات ولاينتظم لابقانون متفق عليه مبنى على العدل والانصاف ضابط لما لاحصر له من الجزئيات لئلا يقع الجور فيختل امر النظام لما جبل عليه كل احد من انه يشتهى مايحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه وذلك القانون هو الشرع ولا بد له من شارع يقرره على ما ينبغى متميزا عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل واستحقاق طاعة وانقياد والا لما قبلوه ولم ينقادوا له وان يكون انسانا يخاطبهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون ويراجعونه فى مواضع الاحتياج ومظان الاشتباه فتلك الخصوصية هى البعثة والنبوة وذلك الانسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والسياسات فى حق من يخرج من مصالح البقاء هو النبي فلا بد من امر مختص يدل على ان شريعته من عند ربه ويقتضى لمن وقف عليه ان يقر بنبوته وينقاد له وهو المعجزة قالوا وهذا الانسان هو الذى يجتمع فيه خواص ثلث هى الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى ذلك على ماشرحه فى الشفاء وغيره انه يكون كاملا فى قوته النفسانية اعنى الانسانية والحيوانية المدركة والمحركة بمعنى ان نفسه القدسية بصفاء جوهرها وشدة اتصالها بالمبادى العالية المنتقشة بصور الكائنات ماضيها وحاضرها وآتيها وقلة التفاتها الى الامور الجاذبة الى الجهة السافلة تكون بحيث يحصل لها جميع مايمكن للنوع دفعة اوقريبا من دفعة اذ لابخل هناك ولااحتجاب وانما المانع هو انجذاب القوابل الى عالم الطبيعة وانغماسها فى الشواغل عن عالم العقل وان قوته المتخيلة تكون بحيث يتمثل لها العقول المجردة صورا واشباحا يخاطبونه ويسمعونه كلاما منظوما محفوظا وان قوته المحركة تكون بحيث يطيع لها هيولى العناصر فيتصرف فيها تصرفها فى بدنه فيعنون بالخصائص هذه القوى وبمشاهدة الملك هذا المعنى فلايرد الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات قد يوجد لغير الانبياء فلا يكون من خواصهم وان مشاهدة الملك وسماع كلامه مجرد عبارة لايقولون بمعناها على ان الخاصة قد تطلق على الاضافية وان ما ذكر بمجرد اعتبار مقارنته بالتحدى يصير خاصة حقيقة واما تقريرهم فى المعجزات فاجمالا انه لايبعد ان يختص بعض النفوس الانسانية بقوة هى مبدأ لافعال غريبة بسبب مالها من الخصوصية الشخصية او بسبب امر طارعليها من غير اكتساب اوحاصل لها بالاكتساب على ماهو شأن اكثر الاولياء وهذا لاينافى اتحاد النفوس بحسب النوع وتفصيلا ان المشهور من معجزات الانبياء وكرامات الاولياء ثلث بحسب القوة الانسانية والقوة الحيوانية

٢ قال الحكماء ان الانسان يحتاج فى تعيشه الى اجتماع مع بنى نوعه وتشارك لايتم الا بمعاملات ومعاوضات تفتقر الى قانون متفق عليه يقرره على ما ينبغى من تميز عن الآخرين بخصوصية من قبل خالق الكل وآيات تقتضى الاقرار به والانقياد له وهى بحسب القوة الانسانية الاطلاع على المغيبات لاتصال النفس بعالم الغيب وبحسب القوة الحيوانية باعتبار الحركات ظهور افعال يعجز عن امثالها امثاله كحدوث رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة ومدن فاسدة ونحو ذلك لاختصاص النفس بقوة التصرف فيما عدا بدنها من الاجسام وباعتبار السكنات الامساك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها القوة الغاذية وخوادمها ومن ههنا جاز ان تمثل لقوته المتخيلة الكاملة العقول المجردة والنفوس السماوية سيما العقل الفعال الذى له زيادة اختصاص بعالم العناصر اشباحا مصورة تخاطبه وتحدث فى سمعه كلاما منظوما يحفظ ويتلى وهذا هو الوحى ونزول الملك والكتاب واما كون ذلك من الله تعالى لنظام المعاش ونجاة المعاد وصلاح العباد مع نفى القصد والغرض من افعاله والعلم بالجزئى على الوجه الجزئى فى اوصافه فقرروه بان العناية الالهية اعنى احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه اللائق تقتضى فيضان ذلك النظام على الترتيب والتفصيل الذى من جملته وجود الشروع والشارع ليكون الموجود على وفق المعلوم ولاخفاء فى ان هذا لايكفى فيما ثبت بالضرورة من الدين

باعتبار الحركات والسكنات فالاول الاطلاع على المغيبات وليس ببعيد لتحققه فى حال النوم على ما تعرفه من نفسك وتسمعه من غيرك وسبب ذلك اتصال النفس بالمبادى العالية اعنى العقول والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يستند اليها من الحوادث لما تقرر من انها عالمة بذواتها وان العلم بالعلل والاسباب يوجب العلم بالمعلولات والمسببات غاية الامر ان علم العقول بالحوادث لا يكون الا على وجه كلى خال عن قيد الهذية وخصوص الوقتية والكاملون قد يدركونها على الوجه الجزئى اما بجعلها جزئية بمعونة الحواس الباطنة على ما قررها الحكماء واما لارتسامها فى النفوس السماوية كذلك على ما يراه بعضهم ومعنى اتصال النفس بالمبادى العالية صيرورتها مستعدة لفيضان العلوم عليها بحصول القوة لها وزوال المانع اعنى الشواغل الحسية عنها بمنزلة مرآة مجلوة تحاذى شطر الشمس ولا يلزم من ذلك انتقاشها بجميع ما فى المبادى من الصور لان لقبول كل صورة استعدادا يخصها والثانى ظهور حركات وافعال تعجز عن امثالها امثاله كحدوث رياح وزلازل وحرق وغرق بهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة وانفجار الماء من الاحجار بل من الاصابع وليس ببعيد لان علاقة النفس مع البدن انما هى بالتدبير والتصرف لا الحلول والانطباع فيجوز ان يكون لبعض النفوس من القوة بحيث يتصرف فى اجسام آخر غير بدنها بل فى كلية العناصر حتى كانها نفس لعالم العناصر والثالث الامساك عن القوت مدة غير معتادة وليس ببعيد كما فى بعض الامراض لاشتغال الطبيعة بهضم الاخلاط الفاسدة وتحليل المواد الردية عن تحليل المواد المحمودة والرطوبات الاصلية المحوج الى البدل فيجوز فى حق الاشخاص الكاملة لانجذاب نفوسهم الى جناب القدس بالكلية واستتباعها القوى الجسمانية التى بها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بذلك بل لا يبعد ان يكون هذا فى حق هؤلاء اولى واقرب منه فى المرض لكون احتياج المريض الى الغذاء اوفر واوفى اما اولا فلتحلل رطوباته بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج واما ثانيا فلفرط احتياجه الى حفظ القوى البدنية بحفظ الرطوبات التى بها تعتدل الحرارة الغريزية وذلك لما عرض لها بسبب المرض المضاد لها من الفتور واما ثالثا فلاختصاص العارف بامر يقتضى الاستغناء عن الغذاء وهو السكون البدنى الحاصل بسبب ترك القوى البدنية افاعيلها عند متابعتها النفس واما تقريرهم لنزول الوحى وظهور الملك مع انه من المجردات دون الاجسام فهو ان النائم ومن يجرى مجراه فى عدم استيلاء الحواس عليه قد يشاهد صورا غريبة ويسمع اصواتا عجيبة ليست بعد ومة صرفة ولا موجودة فى الخارج بل فى القوة المتخيلة والحس المشترك وربما يكون متأدية اليه من طرق الحواس الظاهرة بل من عالم آخر فلا يبعد ان يكون لبعض افراد الانسان نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم العقل قليلة الالتفات الى عالم الحس ومتخيلة شديدة جدا قوية فيتلقى من عالم الغيب فلا يلة الانغماس فى جانب الظاهر لا يصيبها المصورة ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة ويحصل لذلك الانسان فى اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل لقوة المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا مصورة سيما العقل الفعال الذى له زيادة اختصاص بعالم العناصر فتخاطبه وتحدث فى سمعه كلاما مسموعا يحفظ ويتلى ويكون ذلك من قبل الله وملائكته لا من الانسان وهذا معنى الوحى ونزول الملك والكتاب وقد يكون ذلك على غاية الكمال فيعبر عنها بمشاهدة وجه الله الكريم وسماع كلامه من غير واسطة واما تقريرهم فى كون النبى مبعوثا من قبل البارى تعالى لحفظ النظام وصلاح العباد فى المعاش والمعاد مع انهم لا يثبتون له الفعل بالاختيار والعلم بالجزئيات ويقطعون بانه بل جميع المبادى العالية لا يفعل لغرض فى الامور السافلة فهو ان العناية الالهية بمخلوقاته اعنى احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه الالبق

ء صلى الله عليه وسلم لانه ادعى الرسالة وهو ظاهر واظهر المعجزة لانه اتى بالقرآن المعجز واخبر عن المغيبات وظهر منه ما لا يعتاد من الاحوال اما النوع الاول منه فبيان الاعجاز انه صلى الله عليه وسلم تحدى باقصر سورة منه مصاقع البلغاء مع كثرتهم وشهرتهم بالعصبية فعدلوا عن المعارضة الى المقارعة وهو دليل العجز ووجه الاعجاز عند الاكثرين كونه فى الطبقة العليا من البلاغة وعند الكثيرين الصرفة وهى ان الله تعالى صرف العقول عن المعارضة مع القدرة عليها ورد بان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من ذلك لامن عدم المعارضة مع سهولتها وبان ترك كمال البلاغة ادخل فى الاعجاز بالصرفة وبقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن الآية وقيل كونه على اسلوب غريب مخالف لما دل عليه كلامهم وقيل سلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل اشتماله على دقايق العلوم والحكم والمصالح وقيل على الاخبار عن المغيبات ورد بان خرافات مسيلمة وغيره على ذلك الاسلوب وكلام كثير من البلغاء والحكماء سالم عن الاختلاف والتناقض ومشتمل على العلوم والحقايق وكثير من السور خال عن الاخبار عن المغيبات ووجه دفع المطاعن اجمالا ان رؤساء العرب مع حذاقتهم وعداوتهم اعترفوا به واذعنوا ولم يطعنوا بل نسبوه لكمال حسنه الى السحر وتفصيلا الجواب عما يورده بعض المعاندين من اعداء الدين مثل ان فيه غير العربى كالاستبرق والسجيل فكيف يكون عربيا مبينا وان فيه خطاء من جهة ٢

فى الاوقات المترتبة التى يقع كل موجود منها فى واحد من تلك الاوقات يقتضى افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذى من جملته وجود الشرع و الشارع ووجوب مابه يكون النظام على وجه الصواب فيجب ذلك عنه وعن احاطته بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم وعلى احسن النظام و ان لم يكن هناك انبعاث قصد وطلب منه تعالى وهذاما قال فى الشفاء ان العناية الالهية تقتضى المصالح التى انها منفعة مافى البقاء كانبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين فكيف لاتقتضى المنفعة اى هى فى محل الضرورة للبقاء ولتمهيد نظام الخير واساس المنافع كلها وكيف لايجب وقد وجد ماهو مبنى عليها ومتعلق بها وكيف يجوز ان يكون المبدأ الاول و الملئكة بعده يعلمون ذلك ولايعلمون هذا فى الجملة قالوا بوجوب البعثة ولزوم النبوة فمن قال هى واجبة فى الحكمة اراد تبقية النظام على الوجه اللايق ومن قال فى العناية اراد تمثل النظام فى علمه الشامل ومن قال فى الطبيعة اراد وجود النظام الكامل ولقد افصح عن المقصود بعض الافصاح من قال ان المدبر الذى يسوق النوع من النقصان الى الكمال لابد ان يبعث الانبياء و يمهد الشرايع كما هو موجود فى العالم ليحصل النظام و يتميز الاشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذى خلقوا لاجله

(قال المبحث الرابع محمد رسول الله ﷺ) ارسله بالهدى ودين الحق ولم يخالف فى ذلك من اهل الملل والاديان الا البعض من اليهود والنصارى وحجتنا انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبى اما ادعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس فى الوضوح والاشراق واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقرأن و اخبر عن المغيبات واظهر افعالا على خلاف المعتاد وبلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد فلنتكلم فى الانواع الثلثة اما النوع الاول ففيه ثلث مقامات لبيان اعجاز القرأن ووجه الاعجاز ودفع شبه الطاعنين اما المقام الاول فهو انه صلى الله تعالى عليه وسلم تحدى بالقرأن ودعا الى الاتيان بسورة مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة والدفاع عن الاحساب وركوب الشطط فى هذا الباب فعجزوا حتى آثروا المقارعة على المعارضة وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا و لو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعى وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعى كسائر العاديات لايقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا و لم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة و قلة الالتفات والاشتغال بالمهمات واما المقام الثانى فالجمهور على ان اعجاز القرأن لكونه فى الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على مايعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم فى فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام وهذا مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات الماضية والآتية كما سنذكره وعلى دقايق العلوم الالهية واحوال المبدأ والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية على مايظهر للمتدبرين ويتجلى على المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزلة و المرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهى ان الله صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرهم او بسلب دواعيهم او بسلب العلوم التى لابد منها فى الاتيان بمثل القرأن بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها الله وهذا هو المختار عند المرتضى وتحقيقه انه كان عندهم العلم بنظم القرأن والعلم بانه كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده هذان العلمان يتمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كلما حاولوا ذلك ازال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم

٢ الاعراب مثل ان هذان لساحران وان فيه مقدار احدى عشرة آية من كلام البشر وهى رب اشرح لى صدرى الآيات فكيف يصح التحدى بسورة و اقلها ثلث آيات وان فيه مايتمسك به اهل الغواية مثل الرحمن على العرش استوى وان فيه عيب التكرار كقصة فرعون و فبأى آلاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين وان فيه اختلافا كثيرا فى القرآت فكيف يصح قوله لوكان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وان فيه التناقض مثل فيومئذ لايسئل عن ذنبه انس قبلهم ولا جان مع قوله فوربك لنسألنهم اجمعين والكذب المحض مثل ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم والشعر من كل بحر مثل قوله ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وغير ذلك والجواب انه لايبعد توافق اللغتين او جعل الكل عربيا تغليبا وان الخطاء اما فى التخطئة على مابين فى علم النحو وان المحكى لايلزم ان يكون عبارة المحكى عنه وفى التشابه فوائد مثل مثوبة النظر او التوقف والتكرار ربما يكون من المحاسن والاختلاف المنفى هو تفاوت النظم بحيث يقصر عن الاعجاز ووهم التناقض والكذب والشعر من الجهل بعلم التفسير وبمعنى الشعر

منه

وفيه نظر واحتجوا اولا بانا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة وثانيا بان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والايات الى شهادة الثقاة وابن مسعود رضي الله تعالى عنه قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا بفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا وقيل اعجازه بنظمه الغريب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسايل والاشعار وقيل بسلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل باشتماله على دقائق العلوم وحقايق الحكم والمصالح وقيل باخباره عن المغيبات ورد بان حماقات مسيلمة ومن يجري مجراه ايضا على ذلك النظم وبانه كثيرا ما يسلم كلام البلغاء عن الاختلاف والتناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقايق والاخبار عن المغيبات التي لا توجد الا في قليل من الكتاب فان قيل لا يظهر فرق بين كون الاعجاز بنظمه الخاص وكونه ببلاغة النظم ليجعلا مذهبين متقابلين ويجعل كون الاعجاز بالامرين جميعا مذهبا ثالثا ينسب الى القاضي على ما قال امام الحرمين ان وجه الاعجاز عندنا هو اجتماع الجزالة مع الاسلوب والنظم المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يقدر نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل فلزم كون الاعجاز بالنظم البديع مع الجزالة اعني البلاغة وهو التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف وان ينبئ عن المقصود من غير مزيد ثم قال وفي القرآن سوى النظم والبلاغة وجهان آخران من الاعجاز هما الاخبار عن قصص الاولين من غير سماع وتلقين والاخبار عن المغيبات المستقبلة متكررة متوالية قلنا معنى الاول ان نظم القرآن وتركيبه يخالف المعتاد من اساليب كلام العرب اذ لم يعهد فيه كون المقاطع على مثل يعلمون ويفعلون والمطالع على مثل يا ايها الناس ويا ايها المزمل والحاقة ما الحاقة وعم يتساءلون وامثال ذلك ومعنى الثاني ان نظمه بالغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحد الخارج عن طرق البشر وكان معنى النظم على الاول ترتب الكلمات وضم بعضها الى البعض وعلى الثاني جمعها مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل على ما قال عبد القاهر ان النظم هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الاغراض التي يصاغ لها الكلام ولهذا زيادة بيان في بعض كتبنا في فن البيان وقد استدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لان كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه

مقدورا للكل فيقصد في ذلك فان قيل لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغي
ان يؤتى بالكل في اعلى الطبقات لكونه ابلغ في خرق العادة والمذهب ان الله تعالى قادر على
ان يأتي بما هو افصح مما اوتي به وابلغ وان بعض الآيات في باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل
يا ارض ابلعي ماءك الآية بالنسبة الى سورة الكافرين مثلا قلنا هذا اوفى بالغرض واوضح
في المقصود بمنزلة صانع يبرز من مصنوعاته ما ليس غاية مقدوره ونهاية ميسوره ثم يدعو جماهير
الحذاق في الصناعة الى ان يأتوا بما يوازي او يداني دون ما القاه واهون ما ابداه واما المقام
الثالث فاشراف العرب مع كمال حذاقتهم في اسرار الكلام وفرط عداوتهم للاسلام لم يجدوا فيه
للطعن مجالا ولم يوردوا في القدح مقالا ونسبوه الى السحر على ما هو دأب المحجوج المبهوت
تعجبا من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته واعترفوا بانه ليس من جنس خطب الخطباء وشعر
الشعراء وان له حلاوة وعليه طلاوة وان اسافله مغدقة واعاليه مثمرة فآثروا المقارعة على المعارضة
والمقاتلة على المقاولة وابى الله الا ان يتم نوره على كره من المشركين ورغم المعاندين وحين
انتهى الامر الى من بعدهم من اعداء الدين وفرق الملحدين اخترعوا مطاعن ليست الا هزءة
للساخرين وضحكة للناظرين منها ان فيه كلمات غير عربية كالاستبرق والسجيل والقسطاس
والمقاليد فكيف يصح انه عربي مبين فرد بان ذلك من توافق اللغتين او المراد انه عربي النظم
والتركيب او الكل عربي على سبيل التغليب ومنها ان فيه خطاء من جهة الاعراب مثل ان هذان
لساحران وان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون ولكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون
يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة ورد بان كل ذلك صواب على
ما بين في علم الاعراب ومنها ان فيه ما يكذب به حيث اخبر بانه لا يتيسر للبشر والجن
بل الانس والجن الاتيان بمثل سورة منه واقل السور ثلث آيات ثم حكى عن موسى مع اعترافه
بان هارون افصح منه مقدار احدى عشرة آية منه وهي قوله رب اشرح لي صدري ويسر لي امري
الى قوله انك كنت بنا بصيرا ورد بان المحكي لا يلزم ان يكون لهذا النظم بعينه على ان المختار
عند البعض في المتحدى به سورة من الطوال او عشر من الاوساط ومنها ان فيه متشابهات
يتمسك بها اهل الغواية كالمجسمة بمثل الرحمن على العرش استوى ورد بانها تنيل المثوبة بالنظر
والاجتهاد في طلب المراد او الفوائد لا تحصى بالرجوع الى الراسخين في العلم ومنها ان فيه
عيب التكرار كاعادة قصة فرعون في عدة مواضع وكاعادة فباي آلاء ربكما تكذبان وويل يومئذ
للمكذبين في سورة الرحمن والمرسلات ورد بانه ربما يكون من محاسن الكلام على ما يقرره علماء
البيان فيما وقع منه في القرآن ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
وانت تجد فيه من الاختلاف المسموع من اصحاب القراءة ما يربي على اثني عشر الفا ورد بان
المراد من الاختلاف المنفي هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة
الاعجاز لا يقال تقدير الطعن فاسد عن اصله لانه استدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم
لانا نقول لا بل هو مبني على ان كلمة لو في اللغة تفيد انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط بمعنى عدم وجدان
الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله واما اذا جعلت كلمة لو في الآية على ما هو قانون
الاستدلال كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهو استدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم
اي لكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن من عند غير الله وتمام تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا
لتلخيص المفتاح ومنها ان فيه التناقض كقوله تعالى فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان مع
قوله فوربك لنسئلنهم اجمعين عما كانوا يعملون ليس لهم طعام الا من ضريع مع قوله ولا طعام
الا من غسلين الى غير ذلك من مواضع يتوهم فيها التنافي في الكلامين ورد بمنع وجود شرائط التناقض

وقد بين ذلك على التفصيل في كتب التفسير ومنها ان فيه الكذب المحض كقوله تعالى
ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم لانقطع بان الامر للسجود لم يكن بعد
خلقنا وتصويرنا ورد بان المراد خلق ابينا آدم وتصويره ومنها ان فيه الشعر من كل بحر وقد قال
وما علمناه الشعر ففي الطويل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ومن المديد واصنع الفلك باعيننا
ومن البسيط ليقضي الله امرا كان مفعولا ومن الوافر ويخزهم وينصركم عليهم ويشف
صدور قوم مؤمنين ومن الكامل والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومن الهزج تالله
لقد آثرك الله علينا ومن الرجز ودانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا ومن الرمل
وجفان كالجواب وقدور راسيات ومن السريع قال فما خطبكم يا سامري ومن المنسرح انا خلقنا
الانسان من نطفة ومن الخفيف ارأيت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ومن المضارع
يوم التناد يوم تولون مدبرين ومن المقتضب في قلوبهم مرض ومن المجتث مطوعين من المؤمنين
في الصدقات ومن المتقارب واملي لهم ان كيدي متين ورد بان مجرد كون اللفظ على هذه الاوزان
لايكفي بل لابد من تعمد الوزن وعند البعض من التقفية على ان في كثير مما ذكر نوع تغيير ولو سلم
فالتقليب باب واسع (قال واما النوع الثاني ٦) من انواع المعجزات اخباره عن الغيوب الماضية
والمستقبلة اما الماضية فكقصة موسى وفرعون وقصة يوسف وقصة ابراهيم ونوح ولوط وغيرهم
عليهم السلام على تفاصيلها وطولها من غير سماع من احد ولاتلقن من كتاب على ما اشير اليه
بقوله ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما
المستقبلة فمنها ما في القرآن كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها الم غلبت الروم الى
قوله وعد الله لايخلف الله وعده سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب سيهزم الجمع ويولون الدبر
ستدعون الى قوم اولي بأس شديد ليستخلفنهم في الارض لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين
كله لايأتون بمثله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد ومنها
ما ليس فيه كقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين
ولعمار تقتلك الفئة الباغية وقوله عليه السلام زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها
وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها وقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى
وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله وباستيلاء الاتراك الى غير ذلك مما ورد
في صحاح الاحاديث وقد اقترنت بدعوى النبوة فتميز عن الكرامات وبطهارة النفس وصلاح
الاعمال وترك المراجعة الى احوال الكواكب والنظر في آلاتها فتميز عن السحر والكهانة
والنجوم وامثال ذلك (قال واما النوع الثالث ٧) من انواع المعجزات افعال ظهرت منه عليه السلام
على خلاف العادة تربي على الف قد فصلت في دلايل النبوة بعضها ارهاصية ظهرت قبل
دعوى النبوة وبعضها تصديقية ظهرت بعدها وتنقسم الى امور ثابتة في ذاته وامور متعلقة
بصفاته وامور خارجة عنهما فالاول كالنور الذي كان ينقلب في آبائه الى ان ولد وكولادته
مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سوأته وما كان من خاتم النبوة بين كتفيه
وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط ورؤيته من خلفه كان يرى من قدامه والثاني
كاستجماعه الغاية القصوى من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة
والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب النبوة والمواظبة على
مكارم الاخلاق وكبلوغه النهاية في العلوم والمعارف الالهية وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية
وكونه مجاب الدعوة على ما دعى لابن عباس رضي الله تعالى عنه بقوله اللهم فقهه في الدين
فصار امام المفسرين ودعا على عتبة بن ابي لهب بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه

٦ (واما النوع الثاني) فمن الماضية
قصص الانبياء وغيرهم ومن
المستقبلة الواردة في التنزيل قوله
تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة
تأخذونها * الم غلبت الروم الى قوله
تعالى لايخلف الله وعده سيهزم
الجمع ويولون الدبر لتدخلن المسجد
الحرام ونحو ذلك وفي الحديث قوله
صلى الله تعالى عليه وسلم لعلي كرم
الله وجهه تقاتل بعدي الناكثين
والقاسطين والمارقين ولعمار رضي
الله تعالى عنه ستقتلك الفئة الباغية
وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم سيبلغ
ملك امتي ما زوي لي منها واخباره
بزوال ملك كسرى وقيصر وباستيلاء
الاتراك وغير ذلك متن

٧ واما النوع الثالث فكان النور الذي
كان ينتقل في آبائه وولادته مختونا
مسرورا وخاتم النبوة ورؤيته من
خلفه وكاتصافه بغاية الصدق
والامانة والعفة والشجاعة
والفصاحة والسماحة والزهد
والتواضع والشفقة والصبر
والمعارف والمكارم والمصالح وكونه
مستجاب الدعوة وكخرور الاوثان
وسقوط شرف قصور الاكاسرة ليلة
ولادته وظلال السحاب عليه
وانشقاق القمر واقلاع الشجر
وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين
اصابعه وحنين الجذع وشكاية
النوق وشهادة الشاة المسمومة
وتسبيح الحصى ونحو ذلك مما لايكاد
يحصى متن

الاسد وعلى مضر بقوله اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعل عليهم سنين كسنى يوسف
فمنع الله القطر عنهم سنين وعلى من لحقه من الكفار حين خرج من الغار بقوله يا رض خذيه
فساخت قوايم فرسه واشمالت كغرور الاوثان سجدا لدية ولادته وسقوط شرف قصور الاكاسرة
واظلال السحاب عليه وكانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه
الى ان رويت الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير من طعامه اليسير وحنين الجذع فى مسجد المدينة
حين انتقل منه الى المنبر وشكاية النوق عن اصحابها وشهادة الشاة المشوية يوم خيبر بانها
مسمومة ودرور الضرع من الشاة اليابسة الجرباء لام معبد حين مسح يده عليها وخطاب
الذئب وهب ابن اوس بقوله اتعجب من اخذى شاة هذ محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه
وتسبيح الحصى وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى (قوله وقد يستدل ٧) ما سبق هو العمدة فى اثبات النبوة والزام
الحجة على المجادل والمعاند وقد يذكر وجوه اخر تقويه له وتتميم وارشاد الطالب الحق وتعليما الاول انه قد
اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة والسير المرضية والكمالات العلمية والعملية
والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا لنبى وتفاصيل ذلك
تصنيف على حدة الثانى ان من نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات
والمعاملات والسياسات والآداب وعلم ما فيها من دقايق الحكمة علم قطعا انها ليست
الاوضعا الهيا ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس الا نبيا الثالث انه انتصب مع ضعفه وفقره
وقلة اعوانه وانصاره حربا لاهل الارض آحادهم واوساطهم واكاسرتهم وجبابرتهم فضلل
آرائهم وسفه احلامهم وابطل ملاهم وهدم دولهم وظهر دينه على الاديان وزاد على مر الاعصار
والازمان وانتشر فى الآفاق والاقطار وشاع فى المشارق والمغارب من غير ان تقدر الاعداء
مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم وشكيمتهم وفرط حميتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية
الوسع فى اطفاء انواره وطمس آثاره على اخماد شرارة من ناره فهل يكون ذلك الا بعون الهى
وتأييد سماوى الرابع انه ظهر احوج ما كان الناس الى من يهدى الى الطريق المستقيم ويدعو
الى الدين القويم وينظم الامور ويضبط حال الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق للسبل
وانحراف فى الملل واختلال للدول واشتعال للضلال واشتغال بالمحال فالعرب على عبادة
الاوثان ووأد البنات والفرس على تعظيم النيران ووطئ الامهات والترك على تخريب البلاد
وتعذيب العباد والهند على عبادة البقر وسجود الحجر والشجر واليهود على الجحود والنصارى
حيارى فى ابن بو الدولا مولود وهكذا سائر الفرق فى اودية الضلال واخبية الخيال والخبال
افيليق بحكمة الملك الحق المبين ان لا يرسل رحمة للعالمين ولا يبعث من يجدد امر الدين وهل
ظهر احد يصلح لهذا الشان ويؤسس هذا البنيان غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم
بن عبد مناف بن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن
خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان عليه افضل الصلوات واكمل التحيات
(الخامس النصوص ٧) الواردة فى كتب الانبياء المتقدمين المنقولة الى العربى المشهورة فيما
بين امهم اما فى التورية فهنا ما جاء فى السفر الخامس جاء الله من طور سيناء واشرق من سعير
واستعلن من جبال فاران يريد الاخبار عن انزال التورية على موسى بطور سيناء والانجيل على
عيسى بسعير فانه كان يسكن من سعير بقرية تسمى ناصرة وانزال القرآن على محمد بمكة فان
فاران فى طريق مكة قبل المعدن بميلين ونصف وهو كان المنزل وقد بقى اليوم على يسار الطريق
من العراق الى مكة وهذا ما ذكر فى التورية ان اسمعيل اقام برية فاران يعنى بادية العرب ومنها
ما جاء فى السفر الخامس انه تعالى قال لموسى صلى الله تعالى عليه وسلم انى مقيم لهم نبيا من بنى

٧ وقد يستدل بوجوه اخر تشهد
للمنصف بنبوته صلى الله عليه وسلم
احدها ما اجتمع فيه من الكمالات
العلمية والعملية والنفسانية والبدنية
والخارجية الثانى ما اشتمل عليه
شريعته من امر الاعتقادات
والعبادات والمعاملات والسياسات
وغير ذلك الثالث ظهور دينه
على الاديان مع قلة الانصار
والاعوان وكثرة اهل الضلالة
والعدوان الرابع انه ظهر على
فترة من الرسل واختلال فى الملل
وانتشار الضلال واشتهار المحال
وافتقار الى من يجدد امر الدين
ويدفع فى صدور الملحدين ويرفع لواء
المتقين ولم يمكن ان يتصف بهذه
الصفة غيره من العالمين
متن

٦ (الخامس نصوص الكتب السماوية
ففى التورية جاء الله من طور سيناء
واشرق من سعير واستعلن من جبال ؟

اخوتهم مثلك واجرى قولى فى فيه ويقول لهم ما آمرهم به والرجل الذى لايقبل قول النبى الذى يتكلم باسمى فانا انتقم منه والمراد بنى اخوة بنى اسرائيل بنو اسماعيل على ما هو المتعارف فلا ينصرف الى من بعد موسى من انبياء بنى اسرائيل ولا الى عيسى لانهم لم يكونوا من بنى اخوتهم ولا الى موسى لكونه صاحب شريعة مستأنفة وفيها بيان مصالح الدارين متعين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ومنها ما جاء فى السفر الاول انه تعالى قال لابراهيم عليه السلام ان هاجر تلد ويكون من ولده من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع واما فى الانجيل فمنها ما ورد فى الاصحاح الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابى حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليط ليكون معكم الى الابد والفارقليط روح الحق واليقين وفى الخامس عشر واما فارقليط روح القدس الذى يرسله ابى باسمى هو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال وانى قد خبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك تؤمنوا به وقوله باسمى يعنى بالنبوة ومعنى الفارقليط كاشف الخفيات وفى السادس عشر اقول لكم الآن حقا يقينا ان انطلاقى عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم لم يأتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلت به اليكم فاذا جاء هو يفند اهل العالم ويدينهم ويوبخهم ويوقفهم على الخطيئة والبر ثم قال فاذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويدبركم جميع الحق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه واما فى الزبور فقوله تقلد ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون تحتك وقوله قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعنى ابعث محمدا حتى يعلم الناس ان عيسى بشر قال فى تلخيص المحصل وامثال هذا كثير فى كتب الانبياء المتقدمين يذكرها المصنفون الواقفون على كتبهم ولا يقدر المخالف على دفعها او صرفها الى ملك او نبى آخر ولا على ان يكتمها ولقد جمع ابو الحسين البصرى فى كتاب غرر الادلة ما وقف من نصوص التورية على صحة نبوة محمد عليه السلام واما المنكرون انكر المشركون والنصارى والمجوس ومن يجرى مجراهم نبوة محمد عليه السلام بغيا منهم وحسدا وعنادا ولددا من غير تمسك بشبهة واكثر اليهود تمسكوا بانه لو كان نبيا لزم نسخ دين موسى واللازم باطل اما اولا فلبطلان النسخ مطلقا لوجهين احدهما انه ان لم يكن لمصلحة فعبث وان كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ فجهل وان كان لمصلحة علمها واهملها اولا ثم راعاها فبداء ونقول ان كان فى شرعية الحكم المنسوخ مصلحة لم يعلم اهمالها عند النسخ فجهل وان كان يعلمها فرأى رعايتها اولا ثم اهملها فبداء والجواب انه لمصلحة تجددت وحصلت بعد ما لم تكن فان المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال فرب دواء يصلح فى الصيف دون الشتاء ولزيد دون عمرو ولهذا ورد فى التورية ان آدم امر بتزويج بناته من بنيه ثم نسخ وفاقا وثانيهما ان الحكم اما موقت مثل صم غدا فنفيه بعد ذلك لا يكون نسخا واما مؤبد مثل صم ابدا فنسخه تناقض بمنزلة قولك الصوم واجب ابدا وليس بواجب واما مرسل لا توقيت فيه ولا تأبيد وحينئذ فاما ان يعلم الله تعالى استمراره ابدا فلا يرتفع للزوم الجهل او الى غاية ما فلا رفع بعدها ولا نسخ والجواب انه مرسل عن توقيت الوجوب مثلا وتأبيده والمعلوم عند الله استمرار الوجوب الى غاية هى وقت نسخه ورفعه ولا تناقض فى ذلك سواء كان الواجب موقتا ومؤبدا بمنزلة قولك صوم الغد او الابد واجب حينا دون حين وانما التناقض فى رفع الوجوب بعد تأبيده كما اذا قيل الوجوب ثابت ابدا ثم نسخ فيكون زمان لا وجوب فيه وهذا لا نزاع فى امتناعه وهو المراد بقولهم ان النسخ ينافى التأبيد وعليه يبتنى امتناع نسخ شريعتنا والفرق بين كون التأبيد راجعا الى الواجب او الى الوجوب مما يتضح بالرجوع الى الاصل الذى مهدنا فى بحث الرؤية فى قوله تعالى لا تدركه الابصار على ان التحقيق

فاران وفى الانجيل انى اطلب الى ابى وابيكم حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون معكم الى الابد وفى الزبور تقلد ايها المختار السيف فان ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون تحتك واما المنكرون فاكثرهم اهل جهل وعناد وغاية متشبث الآخرين القدح فى النسخ مطلقا وفى نسخ دين موسى خصوصا اما الاول فلوجهين احدهما انه اما لا لمصلحة فعبث او لمصلحة لم يعلمها اولا فجهل او علمها واهملها ثم راعاها فبداء قلنا لمصلحة تجددت وثانيهما ان الحكم اما موقت فنفيه بعده لا يكون نسخا واما مؤبد فنسخه تناقض واما مرسل ففى علم الله اما ان يستمر الى الابد ولا يرتفع او الى غاية ما فبعدها لا رفع ولا نسخ قلنا مرسل عن توقيت الوجوب مثلا وتأبيده وما بعده والمعلوم استمرار الوجوب الى وقت النسخ ولا تناقض فيه وان كان الواجب ابدا كما اذا قلت صوم الابد واجب واما الثانى فلوجهين احدهما تواتر التأبيد مثل تمسكوا بالسبت ابدا قلنا افتراء ولو سلم فعبارة عن طول الزمان وثانيهما انه ان كان قد صرح بدوام شريعته فذاك او بانقطاعها لزم تواتر ذلك لتوفر الدواعى ولم يتواتر او سكت عن الامرين لزم ان لا يتكرر ولا يتقرر حتى ينسخ وقد تقررت قلنا صرح بالانقطاع ولم يتواتر لقلة الدواعى والقلة فى كل طبقة او سكت وتقررت بحكم الاصل او تكرر الاسباب ممن

ان لا رفع ههنا وانما النسخ بيان لانتهاء حكم شرعى سبق على الاطلاق واما ثانيا فلبطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام لوجهين الاول انه تواتر النص منه على تأبيد ها فتمسكوا بالسبت ابدا وهذه شريعة مؤبدة مادامت السموات والارض والجواب انه افتراء على موسى عليه السلام ودعوى تواتره مكابرة واوضح لما ظهرت المعجزات على عيسى او محمد عليهما السلام ولاظهروه فى زمانهما احتجاجا عليهما ولو اظهروه لاشتهر لتوفر الدواعى على انه كثير اما يعبر بالتأبيد فالدوام عن طول الزمان وثانيهما انه اما ان يكون صرح بدوام شريعته فيدوم او بانقطاعها فيلزم تواتره لكونه من الامور العظام التى تتوفر الدواعى على نقلها ولم تتواتر اوسكت عن الدوام والانقطاع فيلزم ان لا يتكرر ولا يتقرر الى اوان النسخ وقد تقرر والجواب انه صرح بانقطاعها بالنسخ ولم يتواتر لعدم توفر الدواعى ولقلة الناقلين فى بعض الطبقات اذا لم يبق من اليهود فى زمان بخت نصر الا اقل من القليل اوسكت وقد تقرر وتكرر بناء على تكرر الاسباب والمحال او على ان الاصل فى الثابت هو البقاء حتى يظهر دليل العدم (قال المبحث الخامس ٢) يريد انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبى انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين ورد بما مر من احتياج الكل الى من يجدد امر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلال دينهم بالتحريفات وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله تعالى والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين لا نبى بعده ولا نسخ لشريعته هو انه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التأويل واظهر المعجزة على وفقه وان كتابه المعجز قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا قل اوحى الى انه استمع نفر من الجن الآيات ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين لا يقال فى القرآن ما يدل على ان التورية والانجيل هدى للناس من غير تفرقة بين ما يوافق القرآن ويخالفه فيختص هداية القرآن وبعثة محمد عليه السلام بقومه الذين هم العرب على ما يشير اليه بقوله وما ارسلناك من رسول الا بلسان قومه لانا نقول هما هدى للناس من قبل نزول القرآن او هدى لهم الى الايمان بمحمد عليه السلام والاتباع لشريعته لما فيهما من البشارة ببعثته والانباء عن الاهتداء بمتابعته فان قيل اليس عيسى عليه السلام حيا بعد نبينا رفع الى السماء وسينزل الى الدنيا قلنا بلى ولكنه على شريعة نبينا لا يسعه الا اتباعه على ما قال عليه السلام فى حق موسى انه لو كان حيا لما وسعه الا اتباعى فيصح انه خاتم الانبياء بمعنى انه لا يبعث نبى بعده واجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد لان امته خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا وتفضيل الامة من حيث انها امة تفضيل للرسول الذى هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته الظاهرة الباهرة باقية على وجه الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة فى القيامة على كافة البشر الى غير ذلك من خصايص لا تعد ولا تحصى وقوله تعالى ورفع بعضهم درجات اشارة الى ذلك والاحاديث الصحاح فى هذا المعنى كثيرة حتى قال عليه السلام انا اكرم الاولين والآخرين على الله تعالى ولا فخر فاما قال عليه السلام لا تخيرونى على موسى وما ينبغى لعبد ان يقول انى خير من يونس بن متى تواضع منه واختلفوا فى الافضل بعده فقيل آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله وصفيه وفضله النصارى على الكل بانه كلمة القاها الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته سيدة نساء العالمين المطهرة عن الادناس وربى فى حجر الانبياء والاولياء وتكلم فى المهد بعبودية نفسه

٢ المبحث الخامس قد دلت النصوص وانعقد الاجماع على انه مبعوث الى الناس كافة بل الى الثقلين لا الى العرب خاصة وانه خاتم النبيين لا نبى بعده ولا نسخ لشريعته وانه افضل الانبياء وامته خير الامم واختلفوا فى الافضل بعده فقيل آدم وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وفضله النصارى على الكل بانه روح من الله تعالى وتقدس وكلمة القاها الى سيدة نساء العالمين المطهرة عن الادناس وربى فى حجر الانبياء وتكلم فى المهد ولم يخل قط عن التوحيد والشرايع ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولذاتها ولم يسع فى هلاك احد ولم يمت بل رفع الى السماء واختص بمعجزات مثل الاحياء قلنا بل الافضل من كان غاية فى التوحيد والمعارف وانه فى الخيرات والكمالات مع ولادته من المشركين والمشركات ونشأته فيما بينهم ومن دام على ملاحظة جناب القدس مع الشغل الظاهر بما يؤدى الى نظام امر العباد فى المعاش والمعاد والى رفع قواعد الحق وهدم اساس الباطل بالجهاد ومن اختص بمعجزة باقية على وجه الزمان وروضته ظاهرة تأتيها الزوار وتستنزل بها البركات ومن

وربوبية الله لم يخل زمانا من التوحيد والشرايع ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها
ولم يدخر قوت يوم ولم يسع فى هلاك نفس او تعذيبها او استرقاقها ولا فى اخذ مال ولاولاد ولا ايذاء
لاحد معجزاته من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص ابهر المعجزات واشهرها ثم هو فى السماء
ومن زمرة الاحياء ونبوته مما اتفق عليها ذووالاراء واعترف بها خاتم الانبياء والجواب ان البعض
من ذلك حجة لنا وشاهد بفضل نبينا كالولادة من المشركين والمشركات والتربى فى حجرهم مع
المواظبة على التوحيد والطاعات وكالاقبال على الجهاد بقمع المشركين وقهر اعداء الدين وكا
لقيام بمصالح نظام العالم مع الاستغراق فى التوجه الى جناب القدس واما معجزاته فانما اشتهر
تلك الشهرة باخبار من نبينا وكتابه مع ذلك فاين هى من معجزاته ثم الكون ميتا فى الارض انفع
للامة من الكون حيا فى السماء حيث صارت الروضة المقدسة مهبط للبركات ومصعدا
للدعوات وموطنا للاجتماع على الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات ونبوة محمد صلى الله
عليه وسلم مما نطق به العجماء وشهد به رب الارض والسماء واتفق عليه من سبقه من الانبياء
وخص بما لا ينضبطه العد والاحصاء وقد اشرقت الارض بنورها اشراق الشمس فى كبد
السماء فصباح الخصماء نباح الكلاب فى الليلة القمراء (قال خاتمة ٥) قد ثبت معراج النبى صلى الله
عليه وسلم بالكتاب والسنة واجماع الامة الا ان الخلاف فى انه فى المنام او فى اليقظة وبالروح فقط
او بالجسد والى المسجد الاقصى فقط او الى السماء والحق انه فى اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى
بشهادة الكتاب واجماع القرن الثانى ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة والمنكر
مبتدع ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الاراء بخبر الواحد وقد اشتهر انه نعت
لقريش المسجد الاقصى على ما هو عليه واخبرهم بحال عيرهم وكان على ما اخبر وبما رأى
فى السماء من العجائب وبما شاهد من احوال الانبياء على ما هو مذكور فى كتب الاحاديث لنا
انه امر ممكن اخبر به الصادق ودليل الامكان اما تماثل الاجسام فيجوز الخرق على السماء
كالارض وعروج لانسان كغيره واما عدم دليل الامتناع وانه لا يلزم من فرض وقوعه محال
وايضا لو كان دعوى النبى صلى الله عليه وسلم المعراج فى المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية
الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا منه فى صدق النبى عليه السلام تمسك المخالف بما روى
عن عائشة رضى الله عنها انها قالت والله ما فقدت جسد محمد رسول الله وعن معاوية انها كانت
رؤيا صالحة وانت خبير بانه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة فى مقابلة ما ورد من الاحاديث
واقوال كبار الصحابة واجماع القرون اللاحقة (قال المبحث السادس ٣) فى عصمة الانبياء وقد
سبق ان المعجزة تقتضى الصدق فى دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ وشرعية الاحكام
فما يتوهم صدوره عن الانبياء من القبائح اما ان يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق
بالتبليغ اولا والثانى اما ان يكون كفرا ومعصية غيره وهى اما ان تكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة
منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا
او سهوا وبعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافى مقتضى المعجزة وقد
جوزه القاضى سهوا زعما منه انه لا يدخل فى التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه
الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره
تقية واحترازا عن القاء النفس فى التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف
الداعى وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة فعندنا سمعا وعند المعتزلة عقلا وجوزه
الحشوية اما لعدم دليل الامتناع واما لما سيجئ من شبه الوقوع وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها
بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفى الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض

٥ معراج النبى صلى الله عليه وسلم الى المسجد الاقصى ثابت بالكتاب وهو وهو فى اليقظة وبالجسد باجماع القرن الثانى ثم الى السماء بالخبر المستفيض ثم الى الجنة او الى العرش او الى طرف العالم بخبر الواحد وما روى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت والله ما فقدت جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن معاوية انها كانت رؤيا صالحة لا يعارض ما ذكرنا على انه لو ادعى المعراج للروح او فى المنام لما نكره الكفار غاية الانكار متن

٣ الانبياء معصومون عما ينافى مقتضى المعجزة كالكذب فى التبليغ وجوزه القاضى سهوا وعن الكفر وجوزه الازارقة حيث جوزوا الذنب مع القول بان كل ذنب كفر وعن تعمد الكبائر سمعا عندنا وعقلا عند المعتزلة وجوزها الحشوية وعن الصغاير المنفرة وكذا تعمد غير المنفرة خلافا لامام الحرمين وابى هاشم والمختار عن سهو الكبيرة ايضا لنا لو صدر عنهم الذنب لزم حرمة اتباعهم ورد شهادتهم ووجوب زجرهم واستحقاقهم العذاب والذم وعدم نيلهم عهد النبوة وكونهم غير مخلصين وغير مسارعين فى الخيرات وغير معدودين من المصطفين الاخيار واللوازم منتفية وفى قيام بعض الوجوه على الصغيرة وسهو الكبيرة نظر احتج المخالف بما نقل من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم والجواب اجمالا رد ما نقل آحادا وحمل المتواتر والمنصوص على السهو او ترك الاولى او ما قبل البعثة او نحو ذلك والتفاصيل فى التفاسير
متن

الشيعة الى نفي الصغاير ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقا والصغاير عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فينتبهون وذهب امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغاير عمدا لنا انه لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها منتفية الاول حرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني رد شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية والاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع بان من يرد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين الثالث وجوب منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذائهم المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية الرابع استحقاقهم العذاب واللعن واللوم والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله تأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات الخامس عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة التي دونها السادس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع وبقوله تعالى في ابرهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين السابع كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان الثامن عدم كونهم مسارعين في الخيرات ومعدودين عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وحصول المطلوب من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع انما هو فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع واستحقاق العذاب ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتأذى به النبي بل يبتهج بمجرد كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فمسارعة البعض اليها او كونه من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب عن آخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا او الصغيرة الغير المنفر عمدا على ما هو المتنازع محل نظر احتج المخالف بما نقل من اقاصيص الانبياء وما شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم وامثال ذلك والجواب عنه اما اجمالا فهو ان ما نقل آحادا مردود وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب محمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه قبل البعثة او غير ذلك من المحامل والتأويلات واما تفصيلا فمذكور في التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا الباب اما في قصة آدم عليه السلام فامران احدهما ما ورد في التنزيل من انه عصى وغوى وازله الشيطان وخالف النهي عن اكل الشجرة واعترف بظلمه نفسه وعوتب قولا وفعلا بقوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة وبنزع اللباس والاخراج من الجنة ثم تاب الله تعالى عليه واجتباه والجواب انه كان قبل البعثة كيف ولم تكن له في الجنة امة وكان عن نسيان لقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما او كان زلة وسهوا حيث ظن ان المنهي شجرة بعينها وقد قرب فردا آخر من جنسها وانما عوتب لترك التيقظ والتنبه لاصابة المراد وقد يعتذر بانه وان كان عمدا لكن لم يكن الا صغيرة وهذا هو الظاهر الآن فيه تسليما للمدعى وثانيهما قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس وحدة

ثم جعل منهـا زوجها الى قوله جعلاله شركاء فيما اتاهما و لم يقل احـد فى حق الانبياء بالشرك
فى الالوهية واوقبل البعثة فالوجه انه على حذف المضاف اى جعل اولادهما له شركاء بدليـل
قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون اوالمراد ماوقع له من الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته
اوالخطـاب لقريش والنفس الواحدة قصى و معنى جعل منهـا زوجها جعلهامن جنسهـا
عربية قرشية واشراكهما فيما اتاهما لله تسمية اولادهما بعبد مناف وعبـد العزى وعبد الدار
ونحو ذلك واماالشبهة فى حق نوح عليه السلام فهو ان قوله تعالى يانوح انه ليس من اهلك
تكذيب له فى قوله ان ابنى من اهلى والجواب انه ليس للتكذيب بل للتنبيه على ان المراد بالاهل فى
الوعدهوالاهل الصالح اوالمعنى انه ليس من اهل دينك اوانه اجنبى منك وان اضفته الى نفسك
بابنائك لما روى من انه كـان ابن امرأته والاجنبى المتباعد من آل النبى اذا كان له عمل
صالح واماالشبهة فى حق ابراهيم عليه السلام فهو انه كذب فى قوله تعـالى هذا ربى و بل
فعله كبيرهم وانى سقيم والجواب ان الاول على سبيل الفرض و التقدير كما يوضع الحكم الذى
يراد ابطـاله اوعلى الاستفهـام اوعلى انه كان فى مقـام النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة والثـانى
على التعريض والاستهزاء والثـالث على ان به مرض الهم والحزن من عنـادهم اوالحمى على ما قيل
واماالشبهة فى قصة يوسف من جهة يعقوب عليهمـا السلا م الافراط فى المحبة والحزن والبكاء
والجواب انه لا معصية فى ميل النفس سيما من يلوح عليه آثار الخير والصلاح وا واع الكمال ولا فى بث
الشكوى والحزن الى الله تعالى فى مصـائب يكون من جهة العبـاد سيمـا وقيل انه كان من خوف
ان يموت يوسف عليه السلام على غير دين الاسلام ومن جهة الاخوة ما فعلوا بيوسف وماقالوا
من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء ومن جهة يوسف الهم المشار اليه بقوله تعالى ولقد همت به
وهم بهـا وجعل السقـاية فى رحل اخيه والرضـاء بسجود اخوته وابويه له والجواب ان ذلك
قبل البعثة اوالمراد وهم بها لولا ان رأى برهان ربه على ان يكون الجواب المحـذوف مادل عليه
الكلام السـابق و يكون التقدير لولا ان رأى برهان ربه لخالطها اوالمراد الميلان المذكـور
فى الطبيعة البشرية لاالهم بالمعصية والقصد اليهـا اوهو من باب المشارفة اى شارف ان يهم
بها و بالجملة فلا دلالة ههنـا على العزم و القصد الى المعصية فضلا عما يذكـره الحشوية
من الحشويات ولهذا ورد فى هذا المقـام من الثناء على يوسف ماورد من غير ان نعى عليـه زلة
او يذكر له استغفار وتوبة و اما جعل السقـاية فى رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل باذن الله
تعـالى ونسبة السرقة الى الاخوة تورية عما كانوا فعلوا بيوسف مما يجرى مجرى السرقة اوهو
قول المؤذن والسجدة كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيـام و المصافحة لو كانت مجرد انحنـاء
وتواضع لاوضع جبهة واما فى قصة موسى فقتل القبطى و توبته عنه و اعترافه لكونه من عمل
الشيطان محمول على انه كان خطاء وقبل البعثة واذنه للسحرة فى اظهار السحر بقوله القوا ماانتم
ملقون ليس رضاء به بل الغرض اظهـار ابطـاله او اظهار معجزته و لايتم الا به وقيـل لم يكن
حراما حينئذ والقاء الالواح كان عن دهشة وتحير لشدة غضبه والاخذ برأس هارون وجره اليه
لم يكن على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسـه ليتفحص منه حقيقة الحـال فخاف هارون
ان يحمله بنواسرائيل على الايذاء و يفضى الى شماتة الاعداء فلم يثبت بذلك ذنب له و لالهرون
فانه كان ينهاهم عن عبادة العجل وقوله للخضر لقد جئت شيئا نكرا اى عجبا ومافعله الخضر كان
باذن الله تعالى واما فى قصة داود عليه السلام فلم يثبت سوى انه خطب امرأة كان خطبهـا
اوريا فزوجها اولياؤها داود دون اوريا اوسال ان ينزل عنها فيطلقها وكان ذلك عادة فى عهده
وكان زلة منه لاستغنائه بتسعة وتسعين والخصمان كانا ملكين ارسلهما الله تعالى اليه لينبهـاه

فلم ذنبه استغفر ربه وخر راكعا واناب وسياق الآيات يدل على كرامته عند الله تعالى ونزاهته عما ينسبه اليه الحشوية الا انه بالغ فى التضرع والتحزن والبكاء والاستغفار استعظاما للزلة بالنظر الى ماله من رفيع المنزلة وتقرير الملكين تمثيل وتصوير للقصة لا اخبار بمضمون الكلام ليلزم الكذب ويحتاج الى ما قيل ان المتخصمين كانا اللصين دخلا عليه للسرقة فلما رآهما اخترعا الدعوى اوكانا راعيى غنم ظلم احدهما الآخر والكلام على حقيقته واما فى قصة سليمان فامور احدها ما اشير اليه بقوله اذ عرض عليه بالعشى الصافنات الجياد الخ وذلك انه اشتغل باستعراض الافراس حتى غربت الشمس وغفل عن العصر او عن ورد كان له وقت العشى فاغتم لذلك واسترد الافراس فعقرها والجواب ان ذلك كان على سبيل السهو والنسيان وعقر الجياد وضرب اعناقها كان لاظهار الندم وقصد التقرب الى الله تعالى والتصدق على الفقراء من احب ماله على ان من المفسرين من قال المراد حبه للجهاد واعلاء كلمة الله وضمير توارت للجياد لا للشمس وانما طفق مسحا بالسوق والاعناق تشريفا لها او امتحانا او اظهار الاصلاح آلة الجهاد بنفسه وثانيها ما اشير اليه بقوله ولقد فتنا سليمان الآية فان كان ذلك ما روى انه ولد له ابن فكان يغذوه فى السحابة خوفا من ان تقتله الشياطين او تخبله بما راعه الى ان القى على كرسيه ميتا فتنبه لخطائه فى ترك التوكل فاستغفر واناب فهذا مما لا بأس به وغايته ترك الاولى والبس فى التحفظ ومباشرة الاسباب ترك الامتثال لامر التوكل على ما قال عليه السلام اعقلها وتوكل وكذا ما روى انه قال لاطوفن الليلة على سبعين امرأة كل واحدة تأتى بفارس مجاهد فى سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل الا امرأة واحدة جاءت بشق ولد له عين واحدة ويد واحدة ورجل واحدة فالقته القابلة على كرسيه واما ما روى عن حديث الخاتم والشيطان وعبادة الوثن فى بيته وجلوس الشيطان على كرسيه فعلى تقدير صحته يجوز ان يكون اتخاذ التماثيل غير محرم فى شريعته وعبادة التماثيل فى بيته غير معلوم له وثالثها ما يشعر به قوله تعالى وهب لى ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى من الحسد وعدم ارادة الخير للغير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا للمعجزة على وفق ما غلب فى زمانه ولائق بحاله فانهم كانوا يتفاخرون فى ذلك العهد بالملك والجاه وهو كان ناشئا فى بيت الملك والنبوة ووارثا لهما او اظهارا لامكان طاعة الله وعبادته مع هذا الملك العظيم وقيل اراد ملكا لا يورث منى وهو ملك الدين لا الدنيا او ملكا لا اسلبه ولا يقوم فيه غيرى مقامى كما وقع ذلك مرة وقيل ملكا خفيا لا ينبغى للناس وهى القناعة وقيل كان ملكه عظيما فخاف ان لا يقوم غيره بشكره ولا يحافظ فيه على حدود الله واما فى قصة يونس مما يشعر به قوله تعالى وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه فالجواب ان المغاضبة على الكفار المعاندين لا على الله تعالى ومعنى ان نقدر ان نضيق عليه كما فى قوله تعالى فقدر عليه رزقه فلا يوجب شكا فى القدرة ومعنى الظلم فى قوله انى كنت من الظالمين ترك الافضل وهو الصبر وهذا معنى قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت اى فى ترك الصبر على معاندة الكفار واما فى حق نبينا فمثل استغفر لذنبك ولقد تاب الله على النبى وليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك محمول على ما فرط منه من الزلة وترك الافضل وقوله ووجدك ضالا فهدى معناه فقدان الشرايع والاحكام وقيل انه ضل فى صباه فى بعض شعاب مكة فرده ابوجهل الى عبد المطلب وقيل ضل فى طريق الشام حين خرج به ابوطالب وبالجملة لا دلالة على العصيان والميل عن طريق الحق ولذا قال ما ضل صاحبكم وما غوى وقوله ووضعنا عنك وزرك مثل لما كان يثقل عليه ويغمه من فرطاته قبل النبوة او من جهله بالشرايع والاحكام او من تهالكه على اسلام اولى العناد وتلهفه وقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم تلطف فى الخطاب وعتاب على ترك الافضل وارشاد الى الاحتياط فى تدبيره

الخيرات قوله ماكان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم عتاب على ترك الافضل وهو ان لا يرضى باختيار الصحابة الفداء وكذا الكلام في قوله لم تحرم ما احل الله لك وقوله تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى وما روى من انه قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى وان شفاعتها لترتجى فلما اخبره جبرئيل بما وقع منه حزن وخاف خوفا شديدا فنزل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته تسلية له فالجواب انه كان من القاء الشيطان لا تعمدا منه وقيل بل الغرانيق هي الملائكة وكان هذا قرآنا فنسخ وقيل معنى تمنى النبي حديث النفس وكان الشيطان يوسوس اليه غير الهدى فينسخ الله وساوسه من نفسه ويهديه الى الصواب وقوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه عتاب على انه اخفى في نفسه عزيمة تزوج زينب عند تطليق زيد اياها خوفا من طعن المنافقين ولا خفاء في ان اخفاء امر دنيوي خوفا من طعن اعداء الدين ليس من الصغائر فضلا عن الكبائر بل غايته زلة وترك الاولى وكذا ميلان القلب لزينب واما مثل قوله يا ايها النبي اتق الله ولا تطرد الذين يدعون ربهم فلا تكونن من الممترين لئن اشركت ليحبطن عملك وان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسئل الذين يقرؤن الكتاب والجواب ان الامر لا يقتضي سابقة تركه ولا النهي سابقة فعله ولا الشرط وقوع مضمونه وبالجملة فمسئلة جواز الصغيرة عمدا على الانبياء في معرض الاجتهاد لا قاطع فيها لا نفيا ولا اثباتا فان قيل ما بال زلة الانبياء حكيت بحيث تقرأ باعلى الصوت على وجه الزمان مع ان الله غفار ستار وقد امرنا بالستر على من ارتكب ذنبا قلنا ليدل على صدق الانبياء وكون ما يبلغون السيئ بامر من الله من غير اخفاء لشيء او ليكون امتحانا للامم كيف يفعلون بانبيائهم بعد الاطلاع على زلاتهم وليعلموا ان الانبياء مع جلالة قدرهم وكثرة طاعاتهم كيف التجاوا الى التضرع والاستغفار في ادنى زلة وان الصغيرة ليست مما يقدح في الولاية والايمان البتة او تقع مكفرة لا محالة بحيث لا عتاب عليها ولا عقاب (قال خاتمة ٦) من شروط النبوة الذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي ولو في الصبي كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة عن كل ما ينفر عنه كزنا الاباء وعهر الامهات والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة بالمروة كالاكل على الطريق والحرف الدنيئة كالحجامة وكل ما يخل بحكم البعثة من اداء الشرائع وقبول الامة (قال وقد ورد ٨) يعني قد ذكر في بعض الاحاديث بيان عدد الانبياء والرسل على ما روى عن ابي ذر الغفاري انه قال قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم كم الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا فقلت وكم الرسول فقال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا لكن ذكر بعض العلماء ان الاولى ان لا يقتصر عددهم لان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقادات وههنا حصر عددهم يخالف ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص ويحتمل ايضا مخالفة الواقع واثبات نبوة من ليس نبي ان كان عددهم في الواقع اقل مما ذكر ونفي النبوة عمن هو نبي ان كان اكثر فالاولى عدم التنصيص على عدد (قال المبحث السابع ٧) جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة وتقوى على افعال شاقة هم عباد مكرمون يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة والانوثة واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء ولا قاطع في احد الجانبين فلنذكر تمسكات الفريقين في المقامين المقام الاول اعني العصمة فتمسك المثبتون بمثل قوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى قوله وهم من خشيته مشفقون وقوله تعالى

٦ (خاتمة) النبوة مشروطة بالذكورة وكمال العقل وقوة الرأي والسلامة عن المنفرات كزنا الآباء وعهر الامهات والفظاظة ومثل البرص والجذام والحرف الدنيئة وكل ما يخل بالمروءة وحكمة البعثة ونحو ذلك
متن

٨ وقد ورد في الحديث ان عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلثة عشر لكن الاولى ترك التنصيص لانه ربما يفضي الى اثبات النبوة حيث ليس ونفيها حيث ليس ويخالف ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك متن

٧ المبحث السابع الملائكة عباد مكرمون يواظبون على الطاعة ويظهرون في صور مختلفة ويتمكنون من افعال شاقة ومع كونهم اجساما احياء لا يوصفون بذكورة ولا انوثة واختلفت الامة في عصمتهم وفي ٨

لايستكبرون عن عبادته ولايستحسرون يسبحون الليل والنهار لايفترون ولاخفاء فى ان امثال هذه العمومات تفيد الظن وان لم تفد اليقين ومايقال انه لاعبرة بالظنيات فى باب الاعتقادات فان اريد انه لايحصل منه الاعتقاد الجازم ولايصح الحكم القطعى فلا نزاع فيه وان اريد انه لايحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان تمسك النافون بوجوه الاول ان ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود فى قوله تعالى واذقلنا للملائكة اسجدوا لآدم اباه ولذا عوتب بقوله تعالى وما منعك ان لاتسجد اذ امرتك وبدليل صحة استثنائه منهم فى قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما درج فى الملائكة على سبيل التغليب لكونه جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم لايقال معنى قوله كان من الجن صار او كان من طائفة من الملائكة مسماة بالجن شانهم الاستكبار لانانقول هذامع كونه كلاما على خلاف الظاهر الثانى ان قولهم فى جواب انى جاعل فى الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله تعالى بحيث يشبه صورة الانكار بمعنى انه لاينبغى ان يكون واتباع للظن ورجم بالغيب فيما لايليق وعجاب بانفسهم وتزكية لها وامثال هذه تخل بالعصمة لامحالة والجواب ان الاغتياب انما يكون حيث الغرض اظهار منقصة الغير والتزكية حيث الغرض اظهار منقبة النفس ولايتصور ذلك بالنسبة الى علام الغيوب بل الغرض التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما لايليق بذلك مع وجود الاولى والاليق وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى اومشاهدة من اللوح اومقايسة بين الجن والانس بمشاركتهما فى الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد وسفك الدماء لايقال قوله تعالى انبئونى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اى فى انى استخلف من يتصف بما ذكرتم ينافى كون ذلك متحققا معلوما لهم باعلام من الله تعالى اواخبار اومشاهدة من اللوح لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين فى انى استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح وصفات تلائم الاستخلاف اذ التعجب انما يكون عند ذلك ولذا قال فى الرد عليهم انى اعلم مالاتعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح لايقال ففيه دلالة على نفى العصمة باثبات الكذب فى الجملة لانانقول هذا القدر من الخطأ والسهو لاينافى العصمة ولايوجب المعصية الثالث قصة هاروت وماروت ملكين بيا بل يعذبان لارتكابهما السحر والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تأثيره بل انزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه اوتعلمه ليتوقاه ولايغتر به فهو مؤمن وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة للناس وابتلاء فلا تكفروا اى لا تعتقدوا ولاتعملوا فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كمعاتبة الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما الكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحرا وعمل به واليهود هم الذين يدعون ان الواحد من الملك قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله بالمسخ واما المقام الثانى فذهب جمهور اصحابنا والشيعة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضى وابى عبدالله الحليمى منا وصرح بعض اصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر اى غير الانبياء لنا وجوه نقلية وعقلية الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لايأمر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس واستكباره والتعليل بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المأمور به كان سجود تكرمة وتعظيم لاسجود تحية وزيارة ولاسجود الاعلى للادنى اعظاما له ورفعا لمنزلته وهضما لنفوس الساجدين

وفضلهم على الانبياء تمسك القائلون بالعصمة بمثل قوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون مايؤمرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون والمخالفون بان ابليس مع كونه من الملائكة ابى واستكبر وكان من الكافرين وبان قول الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها الآية اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله تعالى واعجاب بانفسهم وبان هاروت وماروت يعذبان لارتكابهما السحر والجواب ان ابليس من الجن وعد من الملائكة تغليبا وان الاغتياب والاعجاب انما هو حيث يكون الغرض منقصة الغير ومنقبة النفس وانما غرضهم التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من لا يليق به مع وجود اللائق وان هاروت وماروت لم يكونا مرتكبين السحر ولامعتقدين لتأثيره وانما انزل عليهما السحر ابتلاء للناس وكانا يعلمان ويعظان ويقولان انما نحن فتنة وتعذيبهما معاتبة كما يعاتب الانبياء وتمسك القائلون بفضل الانبياء وهم جمهور اصحابنا والشيعة بوجوه الاول امر الملائكة بالسجود لآدم سجدة الادنى للاعلى تعظيما وتكرمة لازيارة وتحية بدليل استكبار ابليس وتعليله بانه خير منه لكونه من نار وآدم من طين الثانى امر آدم بتعليمهم الاسماء قصدا الى اظهار فضله الثالث ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين الذين من جملتهم الملائكة الرابع ان المواظبة على الطاعات مع الشواغل واكتساب الكمال مع العوائق ادخل فى استحقاق الثواب

متن

الثانى ان آدم انبأهم بالاسماء وبما علم الله من الخصايص والعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادى على ان الغرض اظهار ماخفى عليهم من افضلية آدم ودفع ماتوهموا من النقصان ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع مايقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لماشاهدوا من اللوح وحصلوا فى الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذلامخصص للملائكة عن العالمين ولاجهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات الرابع ان للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على مايضاد القوة العاقلة يكون اشق وافضل وابلغ فى استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة لا يقال لوسلم انتفاء الشهوة والغضب وسائر الشواغل فى حق الملائكة فالعبادة مع كثرة المتاعب والشواغل انما تكون اشق وافضل من الاخرى اذا استويا فى المقدار وباقى الصفات وعبادة الملائكة اكثر وادوم فانهم يسبحون الليل والنهار لايفترون والاخلاص الذى به القوام والنظام واليقين الذى هو الاساس والتقوى التى هى الثمرة فيهم اقوى واقوم لان طريقهم العيان لاالبيان والمشاهدة لا المراسلة لانا نقول انتفاء الشواغل فى حقهم مما لم ينازع فيه احد ووجود المشقة والالم فى العبادة والعمل عند عدم المنافى والمضاد مما لايعقل قلت اوكثرت وكون باقى الصفات فى حق الانبياء اضعف وادنى مما لايسمع ولايقبل وقد يتمسك بان للملائكة عقلا بلا شهوة وللبهائم شهوة بلا عقل والانسان كليهما فاذا ترجح شهوته على عقله يكون ادنى من البهائم لقوله تعالى بل هم اضل فاذا ترجح عقله على شهوته يجب ان يكون اعلى من الملائكة وهذا عائد الى ماسبق لان تمام تقريره هو ان الكافر آثر النقصان مع التمكن من الكمال وكل من فعل كذا فهو اضل وارذل ممن آثره بدونه لان ايثار الشئ مع وجود المضاد والمنافى ارجح وابلغ من ايثاره بدونه فيلزم ان يكون من آثر الكمال مع التمكن من النقصان افضل واكمل ممن آثره بدونه واما التمسك بقوله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم والتكريم المطلق لاحد الاجناس يشعر بفضله على غيره فضعيف لان التكريم لايوجب التفضيل سيما مع قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على القليل وليس غير الملائكة بالاجماع كيف وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون (قال وتمسك المخالفون ٢) ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما فى السموات وما فى الارض من دابة والملائكة وهم لايستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون مايؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار فى السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لايستكبرون عن عبادته ولايستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لايسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وخصهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لاافضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لااقول لكم عندى خزائن الله ولااعلم الغيب ولااقول انى ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال

٨ والمخالفون وهم المعتزلة والقاضى والحليمى منا بوجوه الاول الآيات الدالة على شرفهم وقربهم وكرامتهم ومواظبتهم على الطاعة وترك الاستكبار واجيب بانها لاتفيد الافضلية الثانى قوله تعالى قل لااقول لكم عندى خزائن الله ولااعلم الغيب ولااقول انى ملك واجيب بان المعنى لست بملك حتى يكون لى القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله كما كان بجبريل او يكون لى العلم بذلك باخبار الله تعالى بلاواسطة الثالث مانهاكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين واجيب بانه مع كونه تخييلا من الشيطان انما يفيد الافضلية على آدم قبل البعثة الرابع علمه شديد القوى يعنى جبريل والمعلم افضل واجيب بانه مبلغ وانما التعليم من الله الخامس لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولاالملائكة المقربون فانه يقال لا يترفع عن هذا الامر الامير ولامن فوقه ولا يقال ولامن هو دونه واجيب بان مثله انما يفيد الزيادة فيما جعل سببا للترفع والاستنكاف ككون عيسى عليه السلام ولدا بلا اب وابرأ الاكمه والابرص فالمعنى ولا من هو فوقه فى ذلك وهم الملائكة الذين لااب لهم ولا ام ويقدرون على ما لايقدر عليه عيسى عليه السلام السادس اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء واجيب بانه لتقدمهم فى الوجود او فى قوة الايمان بهم لخفاء امرهم السابع انها مجردة فى ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبراة عن ظلمة المادة وعن الشرور والقبايح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل قوية على الافعال العجيبة مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات ٧

ذلك حين استعجله قريش العذاب الذى اوعدوابه بقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى انى لست بملك حتى يكون لى القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله كما كان لجبرئيل عليه السلام اويكون لى العلم بذلك باخبار من الله بلا واسطة ومنها قوله تعالى مانهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اى الا كراهة ان تكونا ملكين يعنى ان الملكية بالمرتبة العليا وفى الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب ان ذلك تمريه من الشيطان وتخييل ان مايشاهد فى الملك من حسن الصورة وعظم الخلق وكمال القوة يحصل باكل الشجرة ولو سلم فغاية التفضيل على آدم عليه السلام قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعنى جبرئيل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اى لايترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لن يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست احلت بشهادة علماء البيان والبصراء باساليب الكلام وعليه قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى اى مع انهم اقرب مودة لاهل الاسلام ولهذا خص الملائكة بالمقربين منهم لكونهم افضل والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغيرهم فى المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولد بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لايترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه فى هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على مالايقدر عليه عيسى عليه السلام ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات الا يرى ان فيما ذكرت من المثال لم يقصد الزيادة والرفعة فى الفضل والشرف والكمال بل فيما هو مظنة الاستنكاف والرضا كالغلبة والاستكبار والاستعلاء فى السلطان وقرب المودة فى النصارى ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون بجهة تقدمهم فى الوجود او فى قوة الايمان بهم والاهتمام به لانهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتحريض عليه احرى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانيات مجردة فى ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصى المنقصة للثواب وعلومهم اكمل واكثر لكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ المنتقش بالكائنات واسرار المغيبات والجواب ان هذا لايمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل واكثر ثوابا لجهات اخر كقهر المضاد والمنافى وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على مامر

(قال المبحث الثامن الولى هو العارف بالله تعالى ٧) وصفاته المراظب على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك فى اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا يمتاز عن المعجزة وبمقارنة الاعتقاد والعمل الصالح والتزام متابعة النبى عن الاستدراج ومن مؤكدات تكذيب الكذابين كما روى ان مسيلمة دعا لاعور ان تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويسمى هذا اهانة وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره وتسمى معونة فلهذا قالوا ان الخوارق

---

٧ واجيب بان بعضها على قواعد الفلسفة وبعضها مشترك وبعضها معارض الثامن ان اعمالهم اكثر وادوم واقوم وعلومهم اكمل واكثر واجيب بان المقرون بقهر المضاد وتحمل المشاق ادخل فى استحقاق الثواب

متن

٧ العارف بعينه عما سواه والكرامة ظهور امر خارق للعادة من قبله بلا دعوى النبوة وهى جائزة ولو بقصد الولى ومن جنس المعجزات لشمول قدرة الله تعالى وواقعة كقصة مريم وآصف واصحاب الكهف وما تواتر جنسه من الصحابة والتابعين وكثير من الصالحين وخالفت المعتزلة لانها توجب التباس النبى بغيره اذ الفارق هو المعجزة والخروج عن بعض العادة لكثرة الاولياء وانسداد باب اثبات النبوة لاحتمال ان تكون المعجزة اكراما لاتصديقا والاخلال بعظم قدر الانبياء لمشاركة الاولياء والجواب ان الكرامة لاتقارن دعوى النبوة وكثرتها تكون استمرار نقض العادة والمقارنة للدعوى تفيد القطع بالصدق عادة والكرامة تزيد جلالة قدر الانبياء حيث نالت امتهم ذلك ببركة الاقتدار وبما هو قوى فى منع الاخبار بالمغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول والجواب انه لو سلم عموم الغيب يجوز ان يختص بحال القيمة بقرينة السياق اذ يكون القصد الى سلب العموم او يخص الاطلاع بما يكون بطريق الوحى

متن

انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء
ومنعه اكثر المعتزلة والاستاذ ابو اسحق يميل الى قريب من مذهبهم كذا قال امام الحرمين ثم المجوزون
ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولى وبعضهم الى امتناع كونها على
قضية الدعوى حتى لو ادعى الولى الولاية واعتقد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن
مرتبة الولاية وبعضهم الى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة لنبي كانفلاق البحر وانقلاب
العصا واحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزات وقال الامام هذه الطرق غير
سديدة والمرضى عندنا تجويز جملة خوارق العادات فى معرض الكرامات وانما تمتاز عن المعجزات
بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولى النبوة صار عدو الله لا يستحق الكرامة بل اللعنة
والاهانة فان قيل هذا الجواز مناف للاعجاز اذ من شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل
بل مفض الى تكذيب النبي حيث يدعى عند التحدى انه لا يأتى احد بمثل ما اتيت به قلنا المنافى هو
الاتيان بالمثل على سبيل المعارضة ودعوى النبي انه لا يأتى بمثل ما اتيت به احد من المتحدين
لانه لا يظهر مثله كرامة لولى او معجزة لنبي اخر نعم قد يرد فى بعض المعجزات نص قاطع على
ان احدا لا يأتى بمثله اصلا كالقرآن وهو لا ينافى الحكم بان كل ما وقع معجزة لنبي يجوز ان يقع
كرامة لولى انما على الجواز ما مر فى المعجزة من امكان الامر فى نفسه وشمول قدرة الله تعالى وذلك
كالملك يصدق رسوله ببعض ما ليس من عاداته ثم يفعل مثل ذلك اكراما لبعض اوليائه وعلى
الوقوع وجهان الاول ما ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى عليه السلام وانه كلما دخل
عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله وقصة
اصحاب الكهف ولبثهم فى الكهف سنين بلا طعام وشراب وقصة آصف واتيانه بعرش بلقيس
قبل ارتداد الطرف فان قيل كان الاول ارهاصا لنبوة عيسى او معجزة لزكريا والثانى لمن كان
نبيا فى زمن اصحاب الكهف والثالث لسليمان صلى الله عليه وسلم قلنا سياق القصص يدل
على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم فى دعوى النبوة بل لم يكن لزكريا علم بذلك ولذا سأل
ونحن لا ندعى الا جواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى النبوة ولا مسوقة
لقصد تصديق نبي ولا يضرنا تسميته ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته على ان ما ذكرتم يرد على
كثير من معجزات الانبياء لجواز ان يكون معجزة لنبي آخر والثانى ما تواتر معناه وان كانت التفاصيل
احادا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كرؤية عمر رضى الله عنه
على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد
رضى الله تعالى عنه السم من غير ان يضربه واما من على رضى الله تعالى عنه فاكثر
من ان تحصى وبالجملة وظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء وانكارها
ليس بعجيب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا به من
رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شئ مع اجتهادهم فى امور العبادات واجتناب السيئات
فوقعوا فى اولياء الله تعالى اصحاب الكرامات يمزقون اديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم
الا باسم الجهلة المتصوفة ولا يعدونهم الا فى عداد احاد المبتدعة قاعدين تحت المثل السائر
اوسعتهم سبا واودوا بالابل ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقتفاء
الطريقة واصطفاء الحقيقة وانما العجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روى
عن ابراهيم بن ادهم انهم رأوه بالبصرة يوم التروية وفى ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك
يكفر والانصاف ما ذكره الامام النسفى حين سئل عما يحكى ان الكعبة كانت تزور واحدا
من الاولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل

السنة وللمخالف وجوه الاول وهو العمدة انه لوظهرت الخوارق من الولى لالتبس النبي بغيره اذ الفارق هو المعجزة ورد بما مر من الفرق بين المعجزة والكرامة الثاني انها لوظهرت لكثرت كثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة هف ورد بالمنع بل غايته استمرار نقض العادة الثالث لو ظهرت لا لغرض التصديق لانسداب اثبات النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون ما يظهر من النبي لغرض آخر غير التصديق ورد بما مر من انها عند مقارنة الدعوى تفيد التصديق قطعا الرابع ان مشاركة الاولياء للانبياء في ظهور الخوارق تخل بعظم قدر الانبياء ووقعهم في النفوس ورد بالمنع بل يزيد في جلالة اقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث نالت اممهم واتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم والاستقامة على طريقتهم الخامس وهو في الاخبار عن المغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول خص الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء مرتضين فما يشاهد من الكهنة القاء الجن والشياطين ومن اصحاب التعبير والنجوم ظنون واستدلالات ربما تقع وربما لا تقع ليس من اطلاع الله تعالى في شئ والجواب ان الغيب ههنا ليس للعموم بل مطلق اومعين هو وقت وقوع القيمة بقرينة السياق ولايبعد ان يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة اوالبشر فيصح الاستثناء وان جعل منقطعا فلاخفاء بل لا امتناع حينئذ في جعل الغيب للعموم لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان في الاصل مصدرا ويكون الكلام لسلب العموم اى لايطلع على كل غيبه احدا وهولاينافي اطلاع البعض على البعض وكذا لا اشكال ان خص الاطلاع بطريق الوحي وبالجملة فالاستدلال مبنى على ان الكلام لعموم السلب اى لايطلع على شئ من غيبه احدا من الافراد نوعا من الاطلاع وذلك ليس بلازم (قال خاتمة٢) حكى عن بعض الكرامية ان الولى قد يبلغ درجة النبي بل اعلى وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه الا ان الولى لايبلغ درجة النبي لان النبوة لاتكون بدون الولاية وعن اهل الاباحة والاتحاد ان الولى اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي ولم يضره الذنب ولايدخل النار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبي مع ماله من شرف الولاية معصوم عن المعاصي مأمون عن سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحي ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والثاني بان النبوة تنبئ عن البعثة والتبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة الجانبين ويتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة فلا تقصر عن مرتبة ولاية غير الانبياء لانها لاتكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة نعم قد يقع تردد في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن مائل الى الثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وفي كلام بعض العرفاء ان ما قيل الولاية افضل من النبوة لايصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لابد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لاتعلق لها بوقت دون وقت بل قام سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الانباء وان كانت دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء من امة محمد صلى الله عليه

٢ لايبلغ الولى درجة النبي ولا يسقط عنه التكاليف بكمال الولاية ولاتكون ولاية غير النبي افضل من النبوة وانما الكلام في ولايته فقيل هي افضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص وقيل بل نبوته لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح الدارين مع شرف مشاهدة الملك

متن

وسلم حولة تصرف ولايته بهم بتصرف فى الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم
المتابعة اذ ليس الولى الامظهر تصرف النبى واما بطلان القول بسقوط الامر والنهى
فلعموم الخطابات ولان اكمل الناس فى المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع ان التكاليف
فى حقهم اتم واكمل حتى يعاتبون بادنى زلة بل بترك الافضل نعم حكى عن بعض الاولياء انه استعفى الله
عن التكاليف وسأله الاعتاق عن ظواهر العبادات فاجابه الى ذلك بان سلبه العقل الذى هو
مناط التكاليف ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان وانت خبير بان العارف لايسأم
من العبادة ولا يفتر فى الطاعة ولايسأل الهبوط من اوج الكمال الى حضيض النقصان والنزول
من معارج الملك الى منزل الحيوان بل ربما يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق
فى ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير اثم بذلك لكونه
فى حكم غير المكلف كالنائم وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين فربما يسأل
دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا الذهول هو الجنون الذى ربما يرجع على
بعض العقول والمسمون به هم المسمون بمجانين العقلاء وبهذا يظهر فضل الانبياء على الاولياء
فانهم مع ان استغراقهم اكمل وانجذابهم اشمل لايخلون بادنى طاعة ولايتهاونون من هذا
الجانب ساعة لان قوتهم القدسية من الكمال بحيث لايشغلها شاغل عن ذلك الجناب ولهذا
ينعى عليهم ادنى زلة عن منهج الصواب (قال المبحث التاسع السحر[٢]) اظهار امر خارق للعادة
من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجرى فيها التعلم والتلمذ وبهذين الاعتبارين
يفارق المعجزة والكرامة وبانه لايكون بحسب اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة او
الامكنة او الشرائط وبانه قد يتصدى بمعارضته ويبذل الجهد فى الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما
يعلن بالفسق ويتصف بالرجس فى الظاهر والباطن والخزى فى الدنيا والآخرة الى غير ذلك من وجوه
المفارقة وهو عند اهل الحق جائز عقلا ثابت سمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل
هو مجرد اراءة مالا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التى سببها خفة حركات اليد او اخفاء وجه الحيلة
فيه لنا على الجواز ما مر فى الاعجاز من امكان الامر فى نفسه وشمول قدرة الله تعالى فانه هو
الخالق وانما الساحر فاعل وكاسب وايضا اجماع الفقهاء وانما اختلفوا فى الحكم وعلى الوقوع
وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الى قوله
فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وماهم بضارين من احد الا باذن الله وفيه اشعار
بانه ثابت حقيقة ليس مجرد اراءة وتمويه وبان المؤثر والخالق هو الله وحده ومنها سورة الفلق
فقد اتفق جمهور المسلمين على انها نزلت فيما كانت من سحر لبيد بن اعصم اليهودى لرسول الله صلى
الله عليه وسلم حتى مرض ثلث ليال ومنها ماروى ان جارية سحرت عائشة رضى الله عنها وانه سحر ابن
عمر رضى الله عنه فتكوعت يده فان قيل لو صح السحر لاضرت السحرة بجميع الانبياء والصالحين
ولحصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان يسحر النبى صلى الله عليه وقد قال الله تعالى والله
يعصمك من الناس ولايفلح الساحر حيث اتى وكانت الكفرة يعيبون النبى صلى الله عليه وسلم بانه مسحور
مع القطع بانهم كاذبون قلنا ليس الساحر يوجد فى كل عصر وزمان وبكل قطر ومكان ولاينفذ
حكمه كل اوان ولا له يد فى كل شان والنبى معصوم من ان يهلكه الناس او يوقع خللا فى نبوته
لا ان يوصل ضررا والما الى بدنه ومراد الكفار بكونه مسحورا انه مجنون ازيل عقله بالسحر حيث
ترك دينهم فان قيل قوله تعالى فى قصة موسى صلى الله عليه وسلم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى
يدل على انه لا حقيقة للسحر وانما هو تخييل وتمويه قلنا يجوز ان يكون سحرهم هو ايقاع ذلك
التخييل وقد تحقق ولو سلم فكون اثره فى تلك الصورة هو التخييل لايدل على انه لاحقيقة له اصلا

[٢] اظهار امر خارق للعادة بمباشرة اعمال مخصوصة يجرى فيها التعليم والتعلم وتعين عليها شرة النفس وتتاتى فيها المعارضة وهو جائز عقلا كالكرامة والمعجزة وثابت سمعا بقوله تعالى يعلمون الناس السحر الاية ولما ثبت من انه سحر النبى صلى الله عليه وسلم وعائشة وابن عمر رضى الله عنهما والطعن الكاذب من الكفرة فى النبى صلى الله عليه وسلم بانه مسحور اريد به زوال العقل بالسحر والعصمة المشار اليها بقوله تعالى والله يعصمك من الناس هى العصمة ان يهلكوه او يوقعوا خللا فى نبوته وليس للساحر ان يفعل مايشاء من الاضرار بالانبياء وازالة ملك الخلفاء وغير ذلك وقوله تعالى يخيل اليه من سحرهم لايدل على ان كل سحر تخييل وتمويه بمنزلة الشعوذة على ما هو رأى المعتزلة واما الاصابة بالعين فتكاد تجرى مجرى المشاهدات وفيها نزل قوله وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم واختلف القائلون بالسحر والعين فى جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وفى جواز تعليق التمائم والنفث والمسح والمسئلة فرعية

متن

﴿ واما ﴾

واما الاصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا لحقته الآفة فثبوتها يكاد يجري مجرى المشاهدات التي لا تفتقر الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم العين حق وقال العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم الآية نزل في ذلك وقالوا كان العين في بني اسد وكان الرجل منهم يتجوع ثلاثة ايام فلا يمر به شيء يقول فيه لم اركاليوم الا عانه فالتمس الكفار من بعض من كانت له هذه الصفة ان يقول في رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك فعصمه الله واعترض الجبائي بان القوم ما كانوا ينظرون الى النبي صلى الله عليه وسلم نظر استحسان بل مقت وبغض والجواب انهم كانوا يستحسنون منه الفصاحة وكثيرا من الصفات وان كانوا يبغضونه من جهة الدين ثم للقائلين بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وفي جواز تعليق التمائم وفي جواز النفث والمسح ولكل من الطرفين اخبار وآثار والجواز هو الارجح والمسئلة بالفقهيات اشبه والله اعلم (قال الفصل الثاني في المعاد وفيه مباحث) وهو مصدر او مكان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التبري عما ابتليت به من الظلمات (قال المبحث الاول ٩) كثير من مباحث المتكلمين يرى في الظاهر اجنبية عن العلم بالعقايد الدينية و يعلم عند تحقيق المقاصد الاصلية انها نافعة في ايراد الحجج عليها او دفع الشبه عنها وذلك كاعادة المعدوم وثبوت الجزء والخلاء وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق على الافلاك وعدم اشتراط الحيوة بالبنية وعدم لزوم تناهي القوى الجسمانية ونحو ذلك في اثبات الحشر وعذاب القبر والخلود في الجنة او النار وغير ذلك على اختلاف الآراء وانما اخر بحث اعادة المعدوم خاصة الى ههنا لما لها من زيادة الاختصاص بامر المعاد حيث لا يفتقر اليها الا في اثبات المعاد بطريق الوجود بعد الفناء اتفق جمهور المتكلمين على جوازها والحكماء على امتناعها واما المعتزلة فذهب غير البصري الى جواز اعادة الجواهر لكن بناء على بقاء ذواتها في العدم حتى لو بطلت لاستحالت اعادتها واختلفوا في الاعراض فقال بعضهم يمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحابنا وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها الا للعبد ولا للرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها لنا اقناعا ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرايب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان فمن ادعى عدم اعادة المعدوم فعليه الدليل والزاما ان المعاد مثل المبدأ بل عينه لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه ويستحيل كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا في وقت للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان العود وهو الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص وقريب من هذا ما يقال ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان افادة زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليته للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ويشبه ان يكون هذا هو الحق والمراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يفده زيادة الاستعداد

٩ يجوز اعادة المعدوم خلافا للفلاسفة مطلقا ولبعض المعتزلة في الاعراض ولبعضهم في غير الباقية منها كالاصوات لنا اقناعا ان الاصل هو الامكان حتى يقوم دليل الوجوب او الامتناع والزاما ان المعاد مثل المبدأ بل عينه فيمتنع كونه ممكنا في وقت ممتنعا في وقت بل ربما يدعى ان الوجود الاول افاده زيادة استعداد القبول الوجود على ما يشير اليه قوله تعالى وهو اهون عليه وفيه نظر لا يقال انه ممتنع لامر لازم لانا نقول فيمتنع اولا ٠تن

فمعلوم بالضرورة انه لاينتقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود فى جميع الاوقات هذا ولكن الاقرب ان تحمل الاعادة اى جعلت اهون على اعادة الاجزاء وماتفتتت من المواد الى ماكانت عليه من الصور والتأليفات على مايشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذى انشاءها اول مرة لاعلى اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به فان قيل مامعنى كون الاعادة اهون على الله تعالى وقدرته قديمة لاتتفاوت المقدورات بالنسبة اليها قلنا كون الفعل اهون تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرايط الفاعلية وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد ههنا واما من جهة قدرة الفاعل فالكل على السواء لايقال غاية ماذكرتم ان المعدوم ممكن الوجود فى الزمان الثانى كما فى الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو لاينافى امتناع وجوده لامر لازم له كامتناع الحكم عليه والاشارة اليه على ان الكلام ليس فى الوجود بل فى الاعادة التى هى الايجاد ثانيا لذلك الشئ بعينه وامكان الوجود لايستلزم امكانها الا انا نقول لو امتنع المعدوم لامر لازم له لامتنع وجوده اولا كما لو امتنع لذاته ثم امكان الوجود مستلزم لامكان الايجاد سيما بالنظر الى قدرة واحدة على ان المراد بالاعادة ههنا كونه معادا ومعنى الوجود ثانيا (قال والمنكرون منهم من ادعى الضرورة ٨) وقال الحكم بان الموجود ثانيا ليس بعينه هو الموجود اولا ضرورى لايتردد فيه العقل عند الخلوص عن شوائب التقليد والتعصب واستحسنه الامام فى المباحث حيث قال ونعم ماقال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع والرد بالمنع كيف وقد قال بجوازه كثير من العقلاء وقام البرهان عليه ومنهم من تمسك بوجوه الاول انه لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه واللازم باطل بالضرورة ورد بمنع ذلك بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زمانى وجوده بعينه واتصاف ذلك الشئ بل وجوده السابق واللاحق نظرا الى الوقتين لاينافى اتحاده بالشخص ويكفى لصحة تخلل العدم كتخلل الوجود بين العدم السابق واللاحق وجعل صاحب المواقف هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة وهو مخالف لكلام القوم وللتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لاتوجب ضرورية المدعى الثانى لو جاز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه فى هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه فى وقت آخر ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم التمايز وبطريق الالزام على من يقول بجواز اعادة الشكل لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشئ مبتدأ من حيث انه معاد اذ لامعنى للمبتدأ الا الموجود فى وقته الاول وفى هذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شئ واحد فى زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد لما شرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا ومنع لكونه معادا لانه الموجود فى الوقت الثانى وهذا قد وجد فى الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما بحسب العقل ضرورى وقد يجعل هذا الوجه ثلثة اوجه بحسب مايلزم من الفسادات والجواب انا لانسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان هذا الكاتب هو بعينه الذى كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات لاينافى الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو سلم فلانسلم ان مايوجد فى الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا او لم يكن هو مسبوقا بحدوث آخر وهذا مايقال ان المبتدأ هو الواقع اولا لا الواقع فى الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع فى الزمان الثانى وبهذا يمكن ان يدفع مايقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لامغايرة

مكابرة ومنهم من تمسك بوجوه احدها انه لو اعيد لزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه وهو باطل بالضرورة ورد بالمنع بان حاصله تخلل العدم بين زمانى وجوده بعينه وماذلك الا كتخلل الوجود بين العدمين الشئ بعينه الثانى انه لو جاز اعادته بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وفيه جمع بين المتقابلين ومنع بكونه معادا اذ هو الموجود فى الوقت الثانى ورفع للامتياز اذ لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ ورد بان الوقت ليس من جملة المشخصات ولو سلم فالموجود فى الوقت الاول انما يلزم كونه مبتدأ لو لم يكن الوقت معادا او لم يكن هو مسبوقا بحدوث آخر وهذا مايقال ان المبتدأ هو الواقع اولا لا الواقع فى زمان اول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع فى زمان ثان الثالث انه لو جاز لجاز ان يوجد ابتداء مايماثله فى الماهية وجميع المشخصات فيلزم عدم امتياز الاثنين ورد بان عدم الامتياز فى نفس الامر غير لازم وعند العقل غير مستحيل الرابع ان المعدوم لااشارة اليه فلا حكم عليه ورد بعد تسليم عدم ثبوت المعدوم ان التمييز والثبوت عند العقل كاف لصحة الحكم كما يقال المعدوم الممكن يجوز

بين المبتدأ والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل
بالقبلية والبعدية بان هذا فى زمان سابق وذلك فى زمان لاحق فيكون للزمان زمان
يمكن اعادته بعد العدم و سلسل الثالث لو جاز ان يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد
ابتداء ما يماثله فى الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان التقدير
ان وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان
التقدير اشتراكهما فى الماهية و جميع العوارض ورد بان عدم التميز فى نفس الامر غير لازم
كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس وعلى العقل
ما هو متميز فى نفس الامر وقد يجاب بانه لو صح هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء
بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم الرابع ان المعدوم
تمتنع الاشارة اليه اذا لم يبق له ثبوت اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم ثبوت شئ
لشئ يقتضى تميزه وثبوته فى الجملة والجواب عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم وبقاء ذاته ظاهر
وعندنا ان التميز والثبوت عند العقل كاف فى صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العينى انما هو عند ثبوت
الصفة له فى الخارج وما يقال ان القضية تكون حينئذ ذهنية لا حقيقية ولا خارجية فلا يفيد الاصحة العود
فى الذهن ليس بشئ لانا نأخذ للقضية مفهوما عاما هو ان ما يصدق عليه الوصف العنوانى فى الجملة
يصدق عليه المحمول فالمعنى ههنا ان ما يصدق عليه انه معدوم فى الخارج يصدق عليه انه
يوجد فى الخارج ولو سلم فالذهنية معناها ان الموضوع المأخوذ فى الذهن محكوم عليه
بالمحمول فالمعنى ههنا ان المعنى الذهنى المعدوم فى الخارج يصح ان يعاد ويوجد فى الخارج وبالجملة
فهذا كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم الى غير ذلك من الحكم
على ما ليس بموجود فى الخارج حال الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه بانا نعنى بالاعادة ان يوجد
ذلك الشئ الذى هو بجميع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه بانه هو ذلك الشئ كما يقال
اعد كلامك اى تلك الحروف بتأليفها وهيئاتها ولا يضر كون هذا معادا وفى زمان وذاك مبتدأ
وفى زمان اخر ولا المناقشة فى ان هذا نفس الاول او مثله وهذا القدر كاف فى اثبات الحشر ولا يبطل
بشئ من الوجوه (قال المبحث الثانى) الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتد بهم فى المسئلة ولا فى
الفلسفة انه لا معاد للبشر اصلا زعما منهم انه هذا الهيكل المحسوس بما له من المزاج والقوى
والاعراض وان ذلك يفنى بالموت وزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة
للمعدوم وفى هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما يراه المحققون
من اهل الملة وتوقف جالينوس فى امر المعاد لتردده فى ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد
ام جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد
واختلفوا فى كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسمانى فقط لان الروح عندهم جسم
سار فى البدن سريان النار فى الفحم والماء فى الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحانى فقط
لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود
الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالى والكعبى
والحليمى والراغب والقاضى ابى زيد الدبوسى الى القول بالمعاد الروحانى والجسمانى جميعا ذهابا
الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأى كثير من الصوفية والشيعة والكرامية
وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازى الا ان الفرق ان المسلمين يقولون
بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا فى هذا العالم بل فى الاخرة والتناسخية بقدمها وردها

﴿المبحث الثانى اختلف الناس فى المعاد﴾ فنفاه الطبيعيون ذهابا الى ان الانسان
هو هذا الهيكل المحسوس الذى يفنى
بصورته واعراضه فلا يعاد وتوقف
جالينوس لتردده فى ان النفس
هو المزاج ام جوهر باق واثبته الحكماء
والمليون الا انه عند الحكماء روحانى
فقط وعند جمهور المسلمين جسمانى
فقط بناء على ان الروح جسم لطيف
وعند المحققين منهم كالغزالى
والحليمى والراغب والقاضى ابى
زيد روحانى وجسمانى ذهابا الى تجرد
النفس وعليه اكثر الصوفية والشيعة
والكرامية وليس بتناسخ لانه عود فى
الدنيا الى بدن ما وهذا عود فى الآخرة
الى بدن من الاجزاء الاصلية للبدن
الاول والقول بانه ليس هو الاول
بعينه لا يضر وربما يؤيد بقوله تعالى
كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها وقوله تعالى اوليس
الذى خلق السموات والارض
بقادر على ان يخلق مثلهم بلى
وبما ورد فى الحديث من كون اهل
الجنة جردا مردا وكون
ضرس الجهنمى مثل احد لنا انه
امر ممكن اخبر به الصادق
اذ تواتر من نبينا القول به وورد فى
التنزيل ما لا يحتمل التأويل مثل
قل يحييها الذى انشأها اول مرة
فاذا هم من الاجداث الى ربهم
ينسلون وقوله ايحسب الانسان
ان لن نجمع عظامه يوم تشقق
الارض عنهم سراعا ذلك حشر
علينا يسير الى غير ذلك من الآيات
والاحاديث وحملها على التمثيل للمعاد
الروحانى ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما
لامر النظام نسبة للانبياء الى
الكذب فى التبليغ والقصد الى
التضليل

متن

اليها فى هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار وانما نبهنا على هذا الفرق لانه يغلب على الطباع العامية ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مما ذهب اليه التناسخية والنصارى ولايعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لايقدح فيه شبه المنكرين كذا فى نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالى فى تحقيق المعاد الروحانى وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع فى السنة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به فى مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه فى كتبه كثير شرح لما قال انه ظاهر لايحتاج الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولايضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وماشهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولايبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة فى ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الآلات والاعضاء ولايقال لمن جنى فى الشباب فعوقب فى المشيب انها عقوبة لغير الجانى قال لنا المعتمد فى اثبات حشر الاجساد دليل السمع والمفصح عنه غاية الافصاح من الاديان دين الاسلام ومن الكتب القرآن ومن الانبياء محمد عليه السلام والمعتزلة يدعون اثباته بل وجوبه بدليل العقل وتقريره انه يجب على الله ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعواض المستحقين ولايتأتى ذلك الا باعادتهم باعيانهم فيجب لان مالايتأتى الواجب الابه واجب وربما يتمسكون بهذا فى وجوب الاعادة على تقدير الفناء وبناؤه على اصلهم الفاسد فى الوجوب على الله تعالى وفى كون ترك الجزاء ظلما لايصح صدوره من الله تعالى مع امكان المناقشة فى ان الواجب لايتم الابه وانه لايكفى المعاد الروحانى ويدفعون ذلك بان المطيع والعاصى هى هذه الجملة او الاجزاء الاصلية لاالروح وحده فلا يصل الجزاء الى مستحقه الابالاعادة نهما والجواب انه ان اعتبر الامر بحسب الحقيقة فالمستحق هو الروح لان مبنى الطاعة والعصيان على الادراكات والارادات والافعال والحركات وهو المبدأ للكل وان اعتبر بحسب الظاهر يلزم ان يعاد جميع الاجزاء الكائنة من اول التكليف الى الممات ولايقولون بذلك فالاولى التمسك بدليل السمع وتقريره ان الحشر والاعادة امر ممكن اخبر به الصادق فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود اوتفرق بعد الاجتماع اومات بعد الحيوة فيكون قابلا لذلك والفاعل هو الله القادر على كل الممكنات العالم بجميع الكليات والجزئيات واما الاخبار فلما تواتر من الانبياء سيما نبينا عليه السلام انهم كانوا يقولون بذلك ولما ورد فى القرآن من نصوص لايحتمل اكثرها التأويل مثل قوله تعالى قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة فاذاهم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوى بنانه وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذى انطق كل شئ كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق

الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا بعثر ما فى القبور الى غير ذلك من الآيات
وفى الاحاديث ايضا كثيرة وبالجملة فاثبات الحشر من ضروريات الدين وانكاره كفر بيقين
فان قيل الآيات المشعرة بالمعاد الجسمانى ليست اكثر واظهر من الآيات المشعرة بالتشبيه
والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تأويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد
الروحانى واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام
فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلايق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب
القوة النظرية والعملية وتبقية النظام المفضى الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب
بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالا والانذار عما يعتقدونه الما ونقصانا واكثرهم
عوام تقصر عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية وتقتصر على ما الفوه من اللذات
والالام الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصانات البدنية فوجب ان تخاطبهم الانبياء بما هو
مثال للمعاد الحقيقى ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام وهذا ما قال ابو نصر الفارابى
ان الكلام مثل وخيالات للفلسفة قلنا انما يجب التأويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا
سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من حمل كلام الانبياء ونصوص
الكتاب على الاشارة الى مثال معاد النفس والرعاية لمصلحة العامة نسبة للانبياء الى الكذب
فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلائق والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء
الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التى لا حقيقة لها عندكم نعم لو قيل ان هذه الظواهر
مع ارادتها من الكلام وثبوتها فى نفس الامر مثل للمعاد الروحانى واللذات والالام العقلية
وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما يذكره المحققون من علماء الاسلام لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد
بمن ينفيه (قال احتج المنكرون بوجوه الاول ٧) ان المعاد الجسمانى موقوف على اعادة المعدوم
وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونها ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير
كونها جمعا واحياء بعد التفرق والموت فللقطع بفناء التأليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض
والهيئات والجواب منع امتناع الاعادة وقد تكلمنا على ادلته ولو سلم فالمراد اعادة الاجزاء
الى ما كانت عليه من التأليف والحيوة ونحو ذلك ولا يضرنا كون المعاد مثل المبدأ لا عينه الثانى
لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له جزأ من بدنه فالاجزاء المأكولة اما ان تعاد فى بدن الآكل او فى بدن
المأكول وايا ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا تماما على انه لا اولوية لجعلها جزأ من بدن
احدهما دون الآخر ولا سبيل لجعلها جزأ من كل منهما وايضا اذا كان الآكل كافرا والمأكول
مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة والجواب انا نعنى بالحشر اعادة
الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل
والمأكول الاجزاء الاصلية الحاصلة فى اول الفطرة من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يصير تلك
الاجزاء الغذائية الاصلية فى المأكول الفضل فى الآكل نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر ويعود
المحذور قلنا الفساد انما هو فى وقوع ذلك لا فى امكانه فلعل الله تعالى يحفظها من ان تصير جزأ
لبدن آخر فضلا عن ان تصير جزأ اصليا وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك
ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة
الجمع والتأليف بل انما يعاد الى الحيوة والصور والهيئات فان قيل الآيات الواردة فى باب الحشر
من مثل من يحيى العظام وهى رميم أئذا متنا وكنا ترابا اذا مزقتم كل ممزق انكم لفى خلق جديد تشعر
بان الاصلية وغير الاصلية ومتنازع المحق والمبطل ومتوارد الاثبات والنفى هى اعادة الاجزاء
باسرها الى الحيوة لا الاصلية وحدها ولا اعادة المعدوم بعينه قلنا ومن الآيات ما هو مسوق لنفس

٧ لا يل انه مبنى على اعادة المعدوم للقطع بفناء المزاج والحيوة والتأليف والهيئات وقد ثبت استحالتها ورد بمنع المقدمتين الثانى لو اكل انسان انسانا فالاجزاء المأكولة اما ان تعاد فى بدن الآكل فلا يكون المأكول بعينه معادا او بالعكس على ان لا اولوية ولا سبيل الى جعلها جزأ من كل منهما وانه يلزم فى اكل الكافر المؤمن تنعيم الاجزاء العاصية وتعذيبه المطيعة ورد بان المعاد هى الاجزاء الاصلية ولا محذور ولعل الله يحفظها من ان تصير جزأ اصليا لبدن آخر بل عند المعتزلة يجب ذلك ليصل الجزاء الى مستحقه فان قيل مثل من يحيى العظام وهى رميم أئذا متنا وكنا ترابا يشعر بان المتنازع اعادة الاجزاء باسرها قلنا لانه ورد ازالة لاستبعادهم احياء الرميم والتراب والوارد لاثبات نفس الاعادة ايضا كثير مثل وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم اول مرة الثالث ان الاعادة لا لغرض عبث والغرض عائد الى الله تعالى نقص والى العبد اما ايصال الم وهو سفه او لذة ولا لذة فى الوجود سيما فى عالم الحس اذ هى خلاص عن الم والايلام ليعقبه الخلاص غير لايق بالحكمة ورد بمنع لزوم الغرض ومنع انحصاره فيما ذكر اذ ربما يكون ايصال الجزاء الى المستحق غرضا ومنع كون اللذة سيما الاخروية دفع الالم

متن

(تنبيه) بعد اثبات تجرد النفس وبقائها بعد خراب البدن لايفتقر اثبات المعاد الروحانى الى زيادة بيان لانه عبارة اما عن عودها الى ما كانت عليه من التجرد المحض او التبرؤ من ظلمات التعلق ملتذة او متألمة بما اكتسبت واما عن تعلقها بالبدن المحشور الذى ليس بمعقول ولامنقول اما ان تتعلق به نفس اخرى وتبقى نفسها معطلة او متعلقة ببدن آخر متن

٧ المبحث الثالث اختلف القائلون بصحة فناء الجسم فى انه باعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول فقال القاضى وبعض المعتزلة هو باعدام الله تعالى بلا واسطة وقال ابو الهذيل بامر افن كالوجود بامر كن واما الثانى فقال ابن الاخشيد يخلق الله تعالى الفناء فى جهة معينة فنفنى الجواهر باسرها وقال ابن شبيب يخلق الله فى كل جوهر فناء فيقتضى فناءه فى الزمان الثانى وقال ابو على يخلق بعدد كل جوهر فناء لافى محل وقال ابو هاشم بل فناء واحدا واما الثالث فقال بشر ذلك الشرط بقاء يخلقه الله لا فى محل وقال اكثر اصحابنا بقاء قائم بالجسم يخلق الله فيه حالا فحالا وقال امام الحرمين الاعراض التى تجب اتصاف الجسم بها وقال القاضى فى احد قوليه الاكوان التى يخلقها فيه حالا فحالا وقال النظام خلقه لانه ليس بباق بل يخلق حالا فحالا متن

الاعادة مثل وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم اول مرة وكان المنكرين استبعدوا احياء ما كانوا يشاهدون من الرميم والتراب فازيل استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال العلم والقدرة واما حديث اعادة المعدوم والاجزاء الاصلية فلعله لم يخطر ببالهم الثالث ان الاعادة لالغرض عبث لايليق بالحكيم ولغرض عائد الى الله تعالى نقص يجب تنزيهه عنه ولغرض عائد الى العباد ايضا باطل لانه اما ايصال الم وهو لايليق بالحكيم واما ايصال لذة ولالذة فى الوجود سيما فى عالم الحس فكل ما يتخيل لذة فانما هو خلاص عن الالم ولاالم فى العدم او الموت ليكون الخلاص عنه لذة مقصودة بالاعادة بل انما يتصور ذلك بان يوصل اليه الم ثم يخلصه عنه فتكون الاعادة لايصال الم يعقبه خلاص وهو غير لايق بالحكمة والجواب منع لزوم الغرض وقبح الخلو عنه فى فعل الله تعالى ثم منع انحصار الغرض فى ايصال اللذة والالم اذ يجوز ان يكون نفس ايصال الجزاء الى من يستحقه غرضا ثم منع كون اللذة دفع الالم وخلاصا عنه كيف واللذة والالم من الوجدانيات التى لايشك العاقل فى تحققها وقد سبق تحقيق ذلك ثم منع كون اللذات الاخروية من جنس الدنيوية بحسب الحقيقة ليلزم كونها دفعا للالم وخلاصا عنه (قال تنبيه ٩) القائلون بالمعاد الروحانى فقط او به وبالجسمانى جميعا هم الذين يقولون بان النفوس الناطقة مجردة باقية لاتفنى بخراب البدن لما سبق من الدلائل ويشهد بذلك نصوص من الكتاب والسنة فلاحاجة للاولين الى زيادة بيان فى اثبات المعاد لانه عبارة عن عود النفس الى ماكانت عليه من التجرد والتبرؤ من ظلمات التعلق وبقائها ملتذة بالكمال او متألمة بالنقصان ولا للاخرين بعد اثبات حشر الاجساد لان القول باحياء البدن مع تعلق نفس اخرى به تدبر امره وبقاء نفسه معطلة او متعلقة ببدن آخر غير مقبول عند العقل ولامنقول من احد كيف ونفسها مناسبة لذلك المزاج آلفة به لم تفارقه الا لانتفاء قابليته لتصرفاتها فحين عادت القابلية عاد التعلق لامحالة وقد يقال ان قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين للذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكبر اشارة الى المعاد الروحانى وكذا الاحاديث الواردة فى حال ارواح المؤمنين وخصوصا الصديقين والشهداء والصالحين وانها فى حواصل طيور خضر فى قناديل من نور معلقة تحت العرش وان كانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبيل الاجسام على ما قال امام الحرمين ان الاظهر عندنا ان الارواح اجسام لطيفة مشابكة للاجسام المحسوسة اجرى الله تعالى العادة باستمرار حيوة الاجساد ما استمرت مشابكتها بها فاذا فارقتها يعقب الموت الحيوة فى استمرار العادة ثم الروح يعرج به ويرفع فى حواصل طيور خضر فى الجنة ويهبط به الى سجين من الكفرة كما وردت به الآثار والحيوة عرض يحيى به الجوهر والروح يحيى بالحيوة ايضا ان قامت به الحيوة فهذا قولنا فى الروح كذا فى الارشاد (قال المبحث الثالث ٧) قد سبقت فى مباحث الجسم اشارة الى ان الاجسام باقية غير متزايلة على ما يراه النظام وقابلة للفناء غير دائمة البقاء على ما يراه الفلاسفة قولا بانها ازلية ابدية والجاحظ وجمع من الكرامية قولا بانها ابدية غير ازلية وتوقف اصحاب ابى الحسين فى صحة الفناء واختلف القائلون بها فى ان الفناء باعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول فذهب القاضى وبعض المعتزلة الى ان الله تعالى يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا وذهب ابو الهذيل الى انه تعالى يقول له افن فيفنى كما قال له كن فكان واما الثانى فذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر بحدوث ضد له هو الفناء ثم اختلفوا فذهب ابن الاخشيد الى ان الفناء وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا فى جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها وذهب ابن شبيب الى ان الله تعالى يحدث فى كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضى عدم الجوهر فى الزمان الثانى وذهب

ابو على واتباعه الى انه يخلق بعدد كل جوهر فناء لافى محل فتفنى الجواهر وقال ابو هاشم واشياعه يخلق
فناء واحد لافى محل فتفنى به الجواهر باسرها واما الثالث وهو ان فناء الجوهر بانقطاع شرط وجوده فزعم
بشر ان ذلك الشرط بقاء يخلقه الله تعالى لافى محل فاذا لم يوجد عدم الجوهر وذهب الاكثرون
من اصحابنا والكعبى من المعتزلة الى انه بقاء قائم به يخلقه الله تعالى حالا فحالا فاذا لم يخلقه الله تعالى
فيه انتفى الجوهر وقال امام الحرمين بانها الاعراض التى يجب اتصاف الجسم بها فاذا لم يخلقها
الله فيه فنى و قال القاضى فى احد قوليه هو الاكوان التى يخلقها الله تعالى فى الجسم حالا فحالا فتى
لم يخلقها فيه انعدم وقال النظام انه ليس بباق بل يخلق حالا فحالا فتى لم يخلق فنى واكثر هذه
الاقاويل من قبيل الاباطيل سيما القول بكون الفناء امرا محققا فى الخارج وضد اللبقاء قائما بنفسه
او بالجوهر وكون البقاء موجودا لافى محل ولعل وجه البطلان غنى عن البيان (قال المبحث الرابع٢)
يعنى ان القائلين بصحة الفناء وبحقية حشر الاجساد اختلفوا فى ان ذلك بايجاد بعد الفناء
او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا
ان تعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة ثم تعاد بنيتها ولم يدل قاطع
سمعى على تعيين احدهما فلايبعد ان يغير اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبها
الى ما عهد ولا نحيل ان يعدم منها شئ ثم يعاد والله اعلم احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع
على ذلك قبل ظهور المخالفين كبعض المتأخرين من المعتزلة واهل السنة ورد بالمنع كيف وقد
اطبقت معتزلة بغداد على خلافه نعم كان الصحابة مجمعين على بقاء الحق وفناء الخلق بمعنى
هلاك الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية لان الظاهر انهم
لم يكونوا يخوضون فى هذه التدقيقات الثانى قوله تعالى هو الاول والآخر اى فى الوجود
ولايتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد القيامة وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز
ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد فى الالوهية او صفات الكمال
كما اذا قيل لك اهذا اول من زارك او آخرهم فتقول هو الاول والآخر وتريد انه لازاير سواه او هو
الاول والآخر بالنسبة الى كل حى بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول خلقا والآخر
رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه آخر كل شئ بحسب الزمان للاتفاق على
ابدية الجنة ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج
عن كونه منتفعا به لان الشئ بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب
بان المعنى انه هالك فى حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك
الموت او الخروج عن الانتفاع المقصود به اللايق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا
للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود البارى تعالى من كل جوهر الدلالة عليه
وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب او المراد الموت
كما فى قوله تعالى ان امرء هلك وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك اى غير مثاب
عليه الرابع قوله تعالى وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده كما بدأكم تعودون والبدء
من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد ابدائه لا تتصور بدون تخلل العدم واجيب بانا لانسلم ان
المراد بابداء الخلق الايجاد والاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله بدأ خلق الانسان
من طين ولهذا يوصف بكونه مرئيا مشاهدا كقوله اولم يروا كيف يبدأ الله الخلق قل سيروا فى الارض
فانظروا كيف بدأ الخلق واما القول بان الخلق حقيقة فى التركيب تمسكا بمثل قوله تعالى خلقكم من تراب
اى ركبكم وتخلقون افكا اى تركبونه فلا يكون حقيقة فى الايجاد دفعا للاشتراك فضعيف جدا
لاطباق اهل اللغة على انه احداث وايجاد مع تقدير سواء كان عن مادة كما فى خلقكم من تراب او بدونه
كما فى خلق الله العالم الخامس قوله تعالى كل من عليها فان والفناء هو العدم واجيب بالمنع بل هو

٢ واختلفوا فى ان الحشر ايجاد بعد الفناء او جمع بعد التفرق والحق التوقف احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع قبل ظهور المخالفين ورد بالمنع الثانى قوله تعالى هو الاول والآخر ولايتصور الا بانعدام المخلوقات وليس بعد القيمة وفاقا فيكون قبلها واجيب بان المعنى هو المبدأ والغاية او هو الاله لاغير او هو الباقى بعد موت الاحياء او هو الاول خلقا والآخر رزقا الثالث قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وليس المراد الخروج عن الانتفاع لان منفعة الدلالة على الصانع باقية بعد التفرق واجيب بان الامكان هلاك فى نفسه وكذا الخروج عن الانتفاع الذى خلق الشئ لاجله وان صلح لمنفعة اخرى وليس خلق كل جوهر للاستدلال الرابع قوله تعالى وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده والبدء من العدم فكذا العود واجيب بان بدء الخلق قد لا يكون عن عدم قال الله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين الخامس قوله تعالى كل من عليها فان واجيب بان الفناء قد يكون بالخروج عن الانتفاع المقصود مثل فنى الزاد والطعام وافناهم الحرب منه

خروج الشى عن الصفة التى ينتفع به عندها كما يقال فنى زاد القوم وفنى الطعام والشراب ولهذا يستعمل فى الموت مثل افناهم الحرب وقيل معنى الآية كل من على وجه الارض من الاحياء فهو ميت قال الامام الرازى ولو سلم كون الهلاك والفناء بمعنى العدم فلابد فى الآيتين من تأويل اذ لو حملنا على ظاهرهما لزم كون الكل هالكا فانيا فى الحال وليس كذلك وليس التأويل بكونه آئلا الى العدم على ما ذكرتم اولى من التأويل بكونه قابلا له وهذا منه اشارة الى ما اتفق عليه ائمة العربية من كون اسم الفاعل ونحوه مجازا فى الاستقبال وانه لابد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه وانما الخلاف فى انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب التلخيص انه كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال فاعترض بان حمله على الاستقبال ليس تأويلا وصرفا عن الظاهر (قال احتج الاخرون ٧) وهم القائلون بان حشر الاجساد انما هو بالجمع بعد التفريق لا بالايجاد بعد الانعدام بوجوه الاول انه لو عدمت الاجساد لما كان الجزاء واصلا الى مستحقه واللازم باطل سمعا عندنا بالنصوص الواردة فى ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وعقلا عند المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى بيان اللزوم ان المعاد لا يكون هو المبدأ بل مثله لامتناع اعادة المعدوم بعينه ورد بالمنع وقد مر بيان ضعف ادلته ولو سلم فلا يقوم على من يقول ببقاء الروح والاجزاء الاصلية واعدام البواقى ثم ايجادها ان لم يكن الثانى هو الاول بعينه بل مغايرا له فى صفة الابتداء والاعادة او باعتبار آخر ولا شك ان العمدة فى الاستحقاق هو الروح على مامر وقد يقرر بانها لو عدمت لما علم ايصال الجزاء الى مستحقه لانه لا يعلم ان ذلك المحشور هو الاول اعيد بعينه ام مثل له خلق على صفته اما على تقدير الفناء بالكلية فظاهر واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء الاصلية فلانعدام التركيب والهيئات والصفات التى بها تمايز المثلين سيما على قول من يجعل الروح ايضا من قبيل الاجسام واللازم منتف لان الادلة قائمة على وصول الجزاء الى المستحق لا يقال لعل الله تعالى يحفظ الروح والاجزاء الاصلية عن التفرق والانحلال بل الحكمة يقتضى ذلك ليعلم وصول الحق الى المستحق لانا نقول المقصود ابطال رأى من يقول بفناء الاجساد بجميع الاجزاء بل اجسام العالم باسرها ثم الايجاد وقد حصل ولو سلم فقد علمت ان العمدة فى الحشر هو الاجزاء الاصلية لا الفضلية وقد سلم انها لا تفرق فضلا عن الانعدام بالكلية بل الجواب ان المعلوم بالادلة هو ان الله يوصل الجزاء الى المستحق ولا دلالة على انا نعلم ذلك بالايصال البتة وكفى بالله عليما ولو سلم فلعل الله يخلق علما ضروريا او طريقا جليا جزئيا او كليا الثانى وهو للمعتزلة ان فعل الحكيم لابد ان يكون لغرض لامتناع العبث عليه ولا يتصور له غرض فى الاعدام اذ لا منفعة فيه لاحد لانها انما تكون مع الوجود بل الحيوة وليس ايضا جزاء المستحق كالعذاب والسؤال والحساب ونحو ذلك وهذا ظاهر ورد بمنع انحصار الغرض فى المنفعة والجزاء فلعل لله تعالى فى ذلك حكما ومصالح لا يعلمها غيره على ان فى الاخبار بالاعدام لطفا للمكلفين واظهارا للغاية للعظمة والاستغناء والتفرد بالدوام والبقاء ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصديق وقد يورد الوجهان على طريق تفريق الاجزاء اما الثانى فظاهر واما الاول فلانعدام التأليف والهيئات التى بها التمايز فاما ان تمتنع الاعادة او يلتبس المعاد بالمثل ويجاب بانه يجوز ان لا تنعدم الصفات التى بها التمايز كاختصاص الجواهر بما لها من الجهات مثلا ولو سلم فالمستحق هو تلك الجواهر الموصوفة الباقية لا مجموع الجواهر والصفات والتعينات كما اذا جنى وهو شاب سمين سليم الاعضاء واقتص منه حين صار هرما نحيفا ساقط الاعضاء وعن الثانى بان فى التفريق منفعة الاعتبار وامكان اللذة والالم على طريق الجزاء الثالث النصوص الدالة على كون النشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لا الايجاد وبعد العدم كقوله تعالى

٦
احتج الاخرون بوجوه الاول ان المعاد بعد العدم ليس هو المبدأ بعينه فلا يكون الجزاء واصلا الى مستحقه وقد عرفت ضعفه الثانى وهو المعتزلة انه لا يتصور فى الاعدام غرض اذ لا منفعة فيه لاحد ولا يصلح جزاء الفعل واجيب بان من الغرض اللطف للمكلف واظهار العظمة والاستغناء والتفرد بالدوام والبقاء الثالث الايات المشعرة بان النشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق ارنى كيف تحيى الموتى انى يحيى هذه الله بعد موتها وكذلك النشور وكذلك تخرجون الى غير ذلك والجواب ان غايتها عدم الدلالة على الاعدام لكونها مسوقة لبيان الاحياء والجمع ثم هى معارضة بآيات تشعر بالفناء كما سبق متن

واذقال ابرهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى الاية وكقوله او كالذى مر على قرية الى قوله ثم نكسوها لحما وكقوله كذلك النشور وكذلك تخرجون وكما بدأكم تعودون بعدما ذكر بدأ الخلق من طين على وجه يرى ويشاهد مثل اولم يروا كيف يبدأ الله الخلق قل سيروا فى الارض فانظروا كيف بدأ الخلق وكقوله يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق دون الاعدام والجواب انها لا تنفى الاعدام وان لم تدل عليه وانما سيقت بيانا لكيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لان السؤال وقع عن ذلك ولانه اظهر فى بادى النظر والشواهد عليه اكثر ثم هى معارضة بما سبق من الآيات المشعرة بالاعدام والفناء (قال المبحث الخامس ٤) جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابى هاشم والقاضى عبد الجبار ومن يجرى مجراهما من المعتزلة حيث زعموا انهما انما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتهما الثانى الآيات الصريحة فى ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله فى حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفى حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى مبالغة فى تحققه مثل ونفخ فى الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة تمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثانى انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصها من آية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء كما مر وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث لا يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما فى دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافى فناء لحظة الثالث انهما لو وجدتا الآن فاما فى هذا العالم او فى عالم آخر وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يتصور فى افلاكه لامتناع الخرق والالتيام عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط آدم منها ولا فى عنصرياته لانها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء والارض ولانه لا معنى للتناسخ الا عود الارواح الى الابدان مع بقائها فى عالم العناصر واما الثانى فلانه لابد فى ذلك العالم ايضا من جهات مختلفة انما تتحدد بالمحيط والمركز فيكون كريا فلا يلاقى هذا العالم الا بنقطة فيلزم بين العالمين خلاء وقد تبين استحالته ولانه يشتمل لا محالة على عناصر لها فيه احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم سكون كل عنصر فى حيزه الذى فى ذلك العالم لكونه طبيعيا له وحركته عنه الى حيزه الذى فى هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع الحركة والسكون محال وان لم يلزم الحركة والسكون فلا اقل من لزوم الميل اليه وعنه ولانه لا محالة يكون فى جهة من محدد هذا العالم والمحدد فى جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لا به مع لزوم الترجح بلا مرجح لاستواء الجهات والجواب ان مبنى ذلك على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق والالتيام ونفى القادر المختار الذى بقدرته وارادته تحديد الجهات وترجيح المتساويات الى غير ذلك من المقدمات على ان ما ادعوا تحدده بالمحيط والمركز انما هو جهة العلو والسفل لا غير ودليلهم على امتناع الخرق انما قام فى المحدد لا غير وكون العالمين فى محيط بهما بمنزلة تدويرين فى ثخن فلك لا يستلزم الخلاء ولا يمتنع كون عناصر العالمين مختلفة

٤ المبحث الخامس الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لبعض المعتزلة لنا قصة آدم وحوا والنصوص الشاهدة بذلك مثل اعدت للمتقين اعدت للكافرين وازلفت الجنة للمتقين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على المجاز عدول عن الظاهر بلا دليل احتج المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث وضعفه ظاهر الثانى لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وهو باطل بالنص والاجماع قلنا مخصصان من عموم الاية او يحمل الهلاك على غير الفناء او تفنيان لحظة وهو لا ينافى الدوام عرفا الثالث لو وجدتا فاما فى هذا العالم ولا يتصور فى افلاكه لامتناع الخرق والصعود والهبوط ولا فى عناصره لانها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء ولان عود الروح الى البدن فى عالم العناصر تناسخ واما فى عالم آخر وهو باطل لانه لافتقاره الى تحدد الجهات يكون كريا فيكون بين العالمين خلاء ولانه يشتمل على عناصر واحياز طبيعية لها فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم ميله اليه وعنه قلنا اكثر المقدمات فلسفية مع انه لا يمتنع كون العالمين فى محيط بهما بمنزلة تدويرين فى فلك ولا كون العناصر مختلفة الطبائع ولا كون تحيزها فى احد العالمين حيز طبيعى والتناسخ تعلق النفس فى هذا العالم ببدن آخر منه

الطبايع ولا كون تحيزه ما في احد العالمين غير طبيعي و ليس التناسخ عود الارواح الى ابدانها
بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم لا يقال هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار
يوم الجزاء لانه على تقدير تمامه ينفي وجود جنة يدخلها الناس ويوجد فيها العنصريات لابتناء ذلك
على خرق الافلاك لانا نقول على تقدير افناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار
والانسان وسائر العنصريات لا يلزم الخرق و لا غيره من المحالات ولهذا خص هذا الدليل
بنفي الجنة والنار مع وجود هذا العالم قال (خاتمة ٦) لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار
والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثا بقوله تعالى عند سدرة
المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين
السبع والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير (قال المبحث السادس ٨) في سؤال القبر وعذابه
اتفق الاسلاميون على حقية سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار و بعض العصاة فيه ونسب
خلافه الى بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم حكى انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب
الى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق لنا الآيات
كقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيامة وذلك
في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى في قوم
نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وكقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى
الحيوتين ليست الا في القبر ولا يكون الا نموذج ثواب او عقاب بالاتفاق وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين
قتلوا في سبيل الله اموتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله والاحاديث المتواترة المعنى كقوله
صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين
فقال انهما ليعذبان الحديث وكالحديث المعروف في الملكين اللذين يدخلان القبر ومعهما مرزبتان
فيسألان الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيه الى غير ذلك من الاخبار والآثار المسطورة في
الكتب المشهورة وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم استعاذته من عذاب القبر واستفاض ذلك
في الادعية المأثورة تمسك المنكرون بالسمع والعقل اما السمع وهو المعتمد في بطواهر الشرايع
فقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة ولا محالة يعقبها موت
اذ لا خلاف في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فقط فان قيل ما معنى
هذا الاستثناء ومعلوم ان لا موت في الجنة اصلا ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة الاولى فيها
قلنا هو منقطع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم
الجنة بالموت بمنزلة تعليقه بالمحال اي لو امكنت فيها موتة لكانت الموتة الاولى التي مضت وانقضت
لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فتكون
الآية حجة على المتمسك لاله قلنا المراد بالاولى بالنسبة الى ما يتوهم في الجنة و يقصد نفيها فان قيل
يجوز ان لا يراد الواحد بالعدد بل الجنس المتحقق المقابل بهذا المتوهم على ما يتناول موتة الدنيا وموتة
القبر قلنا يأباه بناء المرة وتاء الوحدة وكذا قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياآت ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر
وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور ولو كان في القبر احياء لصح اسماع والجواب ان اثبات
الواحد او اثنين لا ينفي وجود الثاني او الثالث على ان التعليق باحد المحالين كاف في المبالغة
واثبات الاماتة والاحياء فقوله تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم يمكن حمله على جميع ما يقع بعد حيوة
الدنيا من الاماتة والاحياء في الدنيا وفي القبر والحشر اذ لا دلالة للفعل على المرة لكن ربما يقال ان في لفظ
ثم الثانية بعض نبوة عن ذلك ثم الظاهر ان المراد الاماتة في الدنيا والاحياء في الآخرة ولم يتعرض

٦ خاتمة لا قطع بمكان الجنة والنار
والاكثرون على ان الجنة فوق
السموات السبع وتحت العرش لقوله
تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة
المأوى وقوله صلى الله عليه وسلم
سقف الجنة عرش الرحمن والنار
تحت الارضين والحق التوقف
متن
٨ المبحث السادس سؤال القبر وعذابه
حق لقوله تعالى النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا اغرقوا فادخلوا نارا
ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
وليست الثانية الا في القبر يرزقون
فرحين بما آتاهم الله ولقوله صلى
الله عليه وسلم القبر روضة من
رياض الجنة او حفرة من حفر النيران
والاحاديث في هذا الباب متواترة المعنى
تمسك المنكرون بالسمع والعقل اما
السمع فقوله تعالى لا يذوقون فيها
الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر
حيوة ولا محالة يعقبها موت لكان
قبل الجنة موتتان وقوله وكنتم امواتا
فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقوله
تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين ولو كان في القبر
احياء لكانت الاحياآت ثلاثة
في الدنيا وفي القبر وفي الحشر
والجواب ان اثبات الواحد او الاثنين
لا ينافي وجود الثاني والثالث ثم
الظاهر ان قوله تعالى ثم يحييكم
الاحياء في الآخرة و لم يتعرض
لما في القبر لانه لخفاء امره وضعف
اثره لا يصلح في معرض الترغيب
في الايمان والتعجيب من الكفر
وان قولهم امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين في الدنيا وفي القبر و ترك
ما في الآخرة لانه معاين وقيل بل
في القبر والحشر لان المراد احياء
يعقبه علم ضروري بالله واعتراف
بالذنوب واما العقل فلان اللذة والالم
والمكالمة ونحو ذلك تتوقف على
الحيوة المتوقفة على البنية والمزاج
ولان المقبور بما يرى مدة بحاله من غير

الى القبر لخفاء امره وضعف اثره على ماسيجيئ فلايصلح ذكره فى معرض الدلالة على ثبوت الالوهية ووجوب الايمان والتعجب والتعجيب من الكفر واما فى قولهم امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فالاماتتان فى الدنيا وفى القبر وكذا الاحياءآن وترك مافى الاخرة لانه معاين وقيل بل مافى القبر ومافى الحشر لان المراد احياء تعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب واماقوله تعالى وما انت بمسمع من فى القبور فتمثيل لحال الكفرة بحال الموتى ولانزاع فى ان الميت لايسمع واما العقل فلان اللذة والالم والمسئلة والتكلم ونحوذلك لايتصور بدون العلم والحيوة ولاحيوة مع فساد البنية وبطلان المزاج ولوسلم فانا نرى الميت او المقتول او المصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولااثر لتلذذ وتألم وربما يدفن فى صندوق اولحد ضيق لايتصور فيه جلوسه على ماورد فى الخبر وربما يذرعلى صدره كف من الذرة فترى باقية على حالها وربما ياكله السباع وتحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح فى المشارق والمغارب فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة وليس بابعد من تجويز حيوة سرير الميت وكلامه وتعذيب خشبة المصلوب واحتراقها ونحن نراها بحالها والجواب اجمالا ان جميع ماذكرتم استبعادات لاتنفى الامكان كسائر خوارق العادات واذ قد اخبر الصادق بها لزم التصديق وتفصيلا انا لانسلم اشتراط الحيوة بالبنية ولوسلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر مايصلح بنية والتعذيب والمسئلة يجوز ان يكون للروح الذى هو اجسام لطيفة اوللاجزاء الاصلية الباقية فلايمتنع ان لايشاهده الناظر ولان يخفيه الله تعالى عن الانس والجن لحكمة لااطلاع لنا عليها ولان يتحقق مع كون الميت فى بطون السباع ومن قال بالقادر المختار المحيى المميت لايستبعد توسيع اللحد والصندوق ولاحفظ الذرة على صدر المتحرك والقول بان تجويز امثال ذلك يفضى الى السفسطة انما يصح فيما لم يقم عليه الدليل ولم يخبر به الصادق واما مايقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحيوة لانها ليست شرطا للادراك وابن الراوندى من ان الحيوة موجودة فى كل ميت لان الموت ليس ضدا للحيوة بل هو آفة كالية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فباطل لايوافق اصول اهل الحق (قال خاتمة ٨) اتفق اهل الحق على ان الله يعيد الى الميت فى القبر نوع حيوة قدر مايتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار لكن توقفوا فى انه هل يعاد الروح اليه ام لا ومايتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك فى الحيوة الكاملة التى يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق فى الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لايعرف حيوته كل اصابته سكتة ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ماورد فى الحديث (قال المبحث السابع ٢) فى سائر السمعيات المتعلقة بامر المعاد وجملة الامر انها امور ممكنة نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا فمنها المحاسبة المشار اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب وبقوله عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واهوالها هول الوقوف قيل الف سنة وقيل خمسون الفا وقيل اقل وقيل اكثر والله اعلم قال الله تعالى وقفوهم انهم مسؤلون يوم يقوم الروح والملائكة صفا لايتكلمون الامن اذن له الرحمن وهول تطاير الكتب قال الله تعالى واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وهول المسئلة وقفوهم انهم مسؤلون فوربك لنسألنهم اجمعين وهول شهادة الشهود العشرة الالسنة والايدى والارجل والسمع والابصار والجلود والليل والنهار والحفظة الكرام قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال يوم يشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وقال عليه السلام مامن يوم وليلة يأتى على ابن آدم الاقال انا يوم جديد وانا فيما يعمل فى شهيد وكذا قال فى اليوم وقال الله تعالى

---

٤ تحرك وتكلم وربما يدفن فى مضيق لا يتصور جلوسه فيه وربما يحرق فتذروه الرياح رماده وتجويز حيوته وعذابه ليس بابعد من تجويز سرير الميت وكلامه وعذابه والجواب انه لاعبرة بالاستبعاد مع اخبار الصادق على انه لوسلم اشتراط الحيوة بالبنية فلايبعد ان يبقى من الاجزاء الاصلية مايصلح بنيته وان يكون التعذيب والمسالة مع الروح اوالاجزاء الاصلية فلا يشاهده الناظر وان يوسع القادر المختار اللحد بحيث يمكن الجلوس متن

٨ (خاتمة) قد ثبت بالضرورة من الدين ان للميت فى القبر نوع حيوة قدر مايتألم ويتلذذ ولكن فى اعادة الروح اليه تردد وامتناع الحيوة بدون الروح ممنوع متن

٢ المبحث السابع سائر ما ورد فى الكتاب والسنة من المحاسبة واهوالها والصراط والميزان والحوض وتفاصيل احوال الجنة والنار امور ممكنة اخبر بها الصادق فوجب التصديق وانكر بعض المعتزلة الصراط والميزان على ما وصفا لان ماهو ادق من الشعر واحد من السيف والعبور عليه لو امكن فعذاب والاعمال اعراض لايعقل وزنها فالصراط طريق الجنة وطريق النار او الادلة الواضحة او العبادات والشرعية والميزان العدل الثابت فى كل شئ او الادراك كالحواس للمحسوسات والعلم للمعقولات والجواب ان الله يسهل الطريق حتى يمر البعض كالبرق الخاطف وهكذا حتى يخر البعض على الوجه والاعمال توزن صحائفها او تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات ظلمانية متن

وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وهول تغير الالوان قال الله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة وهول المناداة بالسعادة والشقاوة وقال عليه السلام يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا ترجح كفة الخير نادى الا ان فلانا سعد سعادة لاشقاوة بعدها ابدا واذا ترجح الكفة الاخرى نادى الملك ثنى الا ان فلانا شقى شقاوة لاسعادة بعدها ابدا والحكمة فى هذه المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضايح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة فى لذات هؤلاء ومسراتهم وآلام اولئك واحزانهم ثم فى هذا ترغيب فى الحسنات وزجر عن السيئات وهل يظهر اثر هذه الاهوال فى الانبياء والاولياء والصلحاء والاتقياء فيه تردد والظاهر السلامة تتنزل عليهم الملائكة ان لاتخافوا ولاتحزنوا الا ان اولياء الله لاخوف عليهم ولاهم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف على ماورد فى الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ماقال تعالى وان منكم الاواردها وانكره القاضى عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لايمكن الخطور عليه ولوامكن ففيه تعذيب ولاعذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التى يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشى على الماء والطيران فى الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء فى الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تخور رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه ومنها الميزان قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال فامامن ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية فذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد فى الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لايمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت فى كل شئ ولهذا ذكره بلفظ الجمع والافالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العلم والعقل واجيب بانه يوزن صحايف الاعمال وقيل بل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظمة المقام ومنها الحوض قال تعالى انا اعطيناك الكوثر وفى الحديث حوضى مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلايظمأ ابدا وقال الصحابة له عليه السلام اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض

(قال المبحث الثامن ٣) فى تقرير مذهب الحكماء فى الجنة والنار والثواب والعقاب اما القائلون بعالم المثل فيقولون بالجنة والنار وسائر ماورد به الشرع من التفاصيل لكن فى عالم المثل لامن جنس المحسوسات المحضة على مايقول به الاسلاميون واما الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والآلام العقلية وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كما هو رأى افلاطون اولا كما هو رأى ارسطو فهى ابدية عندهم لاتفنى بخراب البدن بل تبقى ملتذة بكمالاتها مبتهجة بادراكاتها وذلك سعادتها وثوابها وجنانها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال اومتألمة بفقد الكمالات

٣ المبحث الثامن ذهب المحققون من الحكماء الى ان ماورد فى الشرع من تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب تمثيل وتصوير لمراتب النفوس واحوالها فى السعادة والشقاوة ولذاتها وآلامها فانها لاتفنى بل تبقى ملتذة بكمالاتها فذلك ثوابها وجنانها او متألمة بنقصاناتها فذلك عقابها ونيرانها وانما لم تتنبه لذلك فى هذا العالم لمابها من العلايق والعوايق الزايلة بالمفارقة وليست شقاوتها سرمدية ابدية بل قد تتدرج من دركات الشقاوة الى درجات السعادة وانما الشقاوة السرمدية هى الجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكة الفاضلة وتفصيل ذلك ان فوات كمال النفس يكون اما لامر عدمى كنقصان الغريزة او وجودى راسخ اوغير راسخ كل من الثلثة بحسب القوة النظرية او العملية فالذى بحسب نقصان الغريزة لاعذاب عليه والذى بحسب مضاد راسخ فى القوة النظرية كالجهل المركب فعذابه دائم والثلثة الباقية تزول بعد عذاب مختلف فى الكيف والكم بحسب اختلاف الهيئات المضادة فى شدة الرداءة وضعفها وفى سرعة الزوال وبطئه وان كانت النفس خالية عن الكمال والشوق اليه وعما يضاده فهى فى سعة من رحمة الله تعالى ولم يجوز بعضهم كونها معطلة عن الادراك فزعم انها لابد ان تتعلق بجسم آخر على ان تكون نفسا له تدبره وهذا هو التناسخ او على ان تستعمله لامكان التخيل فتتخيل الصور التى كانت عندها وتلتذ بذلك ولايكون ذلك الجسم مزاجا يقتضى فيضان نفس بل يكون جرما سماويا او هوائيا او نحو ذلك ولم يستبعد بعضهم المعاد الجسمانى لان للتبشير والانذار نفعا ظاهرا فى امر النظام والايفاء بذلك بثواب المطيع وعقاب العاصى ازدياد للنفع بالقياس الى الاكثرين وان كان ضررا للمعذب

٨ المبحث التاسع الثواب فضل والعقاب ﴿١٦٥﴾ عدل لا ايجاب على الله الا بمعنى انه تو عدواوعد فلا يخلف على الخلاف في الوعيد

وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على مالها من اختلاف التفاصيل
واعمالم تتنبه لذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة
لما بها من العلايق والعوايق الزايلة بمفارقة البدن فاورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب
والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعيات فهي مجازات وعبارات عن تفاصيل احوالها
في السعادة والشقوة واختلاف احوالها في اللذات والآلام والتدرج مما لها من دركات الشقاوة
الى درجات السعادة فان الشقاوة السرمدية انما هي الجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة
للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والشرارة فان شقاوتها
منقطعة بل ربما لا تقتضي الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس يكون اما لامر
عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي اما راسخة
او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او العملية يصير ستة
فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا
والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير
مفارقة عنها فغير مجبور ايضا لكن عذابه دايم واما الثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات
العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير
المستحكمة فيزول بعد الموت لعدم رسوخها او لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة
فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه فيختلف العذاب
بها في الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا فاتها لاكتسابها
ما يضاد الكمال او لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال او لتكاسلها في اقتناء الكمال
وعدم اشتغالها بشئ من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده
وعن الشوق الى الكمال فتبقى في سعة من رحمة الله تعالى خالصة من البدن الى سعادة تليق بها
غير متألمة بما يتأذى به الاشقياء لانه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك
فلا بد ان تتعلق باجسام اخر لما انها لا تدرك الا بالآلات الجسمانية وحينئذ اما ان تصير مبادي
صورها وتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لا تصير وهذا هو الذي مال اليه
ابن سينا والفارابي من انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها
بل على ان تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي وهمها فتشاهد
الخيرات الاخروية على حسب ما تتخيلها قالوا ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء
والادخنة من غير ان يقارن مزاجا يقتضي فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد
الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات
لا على وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الآيات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك
ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الالهية لان للتبشير
والانذار نفعا ظاهرا في امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايفاء بذلك التبشير والانذار
بثواب المطيع وعقاب العاصي تأكيد لذلك وموجب لازدياد النفع فيكون خيرا بالقياس
الى الاكثرين وان كان ضررا في حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل بمنزلة
قطع العضو لاصلاح البدن (قال المبحث التاسع الثواب فضل ٨) من الله تعالى والعقاب عدل
من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة الا ان الخلف في الوعد نقص لا يجوز
ان ينسب الى الله تعالى فيثيب المطيع البتة انجازا لوعده بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضل
وكرم يجوز اسناده اليه فيجوز ان لا يعاقب العاصي ووافقنا في ذلك البصريون من المعتزلة وكثير

ولا استحقهما العبد الا بمعنى ترتبهما
على الافعال والتروك وملاءمة
اضافتهما اليها في مجاري العقول
ووافقنا على ذلك البصريون
من المعتزلة وكثير من البغدادية لنا
وجوه الاول ما مر من انه لا يجب عليه
شئ الثاني الطاعات وان كثرت
لا تفي بشكر بعض النعم فلا يستحق
عوض عليها فان قيل تكليف الشكر
على الاحسان مستقبح عقلا والشكر
بلا مشقة صحيح فلا بد للمشاق
من عوض لئلا تكون عبثا قلنا بعد
تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم
الغرض المستقبح هو الاحسان
للشكر لا ايجاب الشكر على الاحسان
ولو سلم لزوم كون الغرض هو العوض
فيكفي التفضل عوضا الثالث لو وجبا
استحقاقا لما سقطا عمن واظب طول
عمره على الطاعات ثم كفر او على
المعصية ثم آمن ولو كان الموت
على الطاعة او المعصية شرطا
في الاستحقاق لم يتحقق اصلا لعدم
اجتماع العلة والشرط احتج المخالف
بوجوه الاول الزام المشاق بلا منفعة
تقابلها وهي الثواب ظلم وبلا مضرة
في تركها وهي العقاب مستلزم لوجوب
النوافل لثبوت المنفعة في فعلها ورد
بعد تسليم لزوم الغرض بانه يجوز
ان يكون الشكر على النعم او السرور
بالمدح على اداء الواجب وان يكون
ايجاب الفعل بناء على ان له وجه
وجوب بصفة المشقة او جعل
شاقا لغرض آخر الثاني عدم
وجوبهما يفضي الى التواني
في الطاعات والاجتراء على المعاصي
ورد بان مجرد جواز الترك مع شمول
الوعد والوعيد وكثرة النصوص
في الوقوع غير قادح في المقصود
الثالث لو لم يجبا لزم الخلف والكذب
في اخبار الصادق ورد بان الوقوع
لا يستلزم الوجوب والاستحقاق

مثل

من البغداديين ومعنى كون الثواب او العقاب غير مستحق انه ليس حقا لازما يقبح تركه واما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملاءمة اضافتهما اليهما فى مجارى العقول والعادات فمما لانزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة فى مواضع لاتحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب والمندوب ينتهض سببا للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب وبنوا امر الترغيب فى اكتساب الحسنات واجتناب السيئات على افادتهما الثواب والعقاب لنا وجوه الاول وهو العمدة ما مر انه لايجب على الله تعالى شئ لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية الثانى ان طاعات العبد وان كثرت لاتفى بشكر بعض ما انعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق العبد بشكره الواجب عوضا لاستحق الرب على مايوليه من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمته لسيده الذى يقوم بمؤنته وازاحة علله والولد على خدمته لابيه الذى يربيه وعلى مراعاته وتوخى مرضاته لايقال لايجوز ان تكون الطاعة شكرا للنعمة لان العقلاء يستقبحون الاحسان الى الغير لتكليفه الشكر ولان الشكر يتصور بدون تكليف المشاق والمضار كشكر اهل الجنة فلا بد لتكليف المشاق من عوض ليخرج عن العبث لانا نقول بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم العوض وقبح الاحسان لتكليف الشكر فوجوب الشكر على الاحسان لايوجب كون الاحسان لاجله حتى يقبح وكون تكليف المشاق لغرض لايوجب كونه لغرض ولو سلم لكفى بترتب التفضل عليه عوضا الثالث انه لو وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لزم ان يثاب من واظب طول عمره على الطاعات وارتد نعوذ بالله تعالى فى آخر الحيوة وان يعاقب من اصر دهرا على كفره وتبرأ واخلص الايمان فى آخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق لايقال يجوز ان يكون موت المطيع على الطاعة والعاصى على المعصية شرطا فى استحقاق الثواب والعقاب على ما هو قاعدة الموافاة لانا نقول لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانقضاء العلة عند تحقق الشرط احتج المخالف بوجوه الاول ان الزام المشاق من غير منفعة موقتة تقابلها تكون ظلما والله منزه عن الظلم وتلك المنفعة هى الثواب ثم ان الفعل لايجب عقلا لاجل تحصيل المنفعة والا لوجب النوافل وانما يجب لدفع المضرة فلزم استحقاق العقاب بتركه ليحسن ايجابه ورد بعد تسليم لزوم الغرض بانه يجوز ان يكون شكرا للنعم السابقة او يكون الغرض امرا آخر كحصول السرور بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق فى طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجبات بناء على ان لها وجه وجوب فى انفسها وما يقال من انه لو كان كذلك لوجب على الله تعالى ان لايجعلها شاقة علينا بان يزيد فى قوانا لان وجه الوجوب لايتوقف على كونها شاقة كرد الوديعة وترك الظلم يجب سواء كان شاقا اولا فليس بشئ لجواز ان يكون وجوبها بهذا الوجه ولان الوجوب وان لم يتوقف على كونها شاقة لكن لم يكن منافيا لذلك فيجوز ان تجعل شاقة لغرض آخر الثانى انه لو لم يجب الثواب والعقاب لافضى ذلك الى التوانى فى الطاعات والاجتراء على المعاصى لان الطاعات مشاق ومخالفات للهوى لاتميل اليها النفس الا بعد القطع بلذات ومنافع تربى عليها والمعاصى شهوات ومستلذات لاتنزجر عنها النفس الا مع القطع بالام ومضار تترتب عليها ورد بان شمول الوعد والوعيد للكل وغلبة ظن الوفاء بهما وكثرة الاخبار والآثار فى ذلك كاف فى الترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك غير قادح الثالث الآيات والاحاديث الواردة فى تحقق الثواب والعقاب يوم الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب ورد بان غايته الوقوع البتة وهو لايستلزم الوجوب على الله والاستحقاق من العبد على ما هو المدعى هذا والمذهب جواز الخلف فى الوعيد بان لايقع العذاب وحينئذ

٣(خاتمة)

من فروع المعتزلة اختلافهم فى ان الثواب والعقاب هل يستحقان على الاخلال بالقبيح والاخلال بالواجب فقال المتقدمون لا اذ العدم لايصلح علة واذ فى كل لحظة اخلال بما لايحصى من القبائح وقال المتأخرون به لقوله تعالى انه كان لا يؤمن بالله العظيم قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة ودوامهما وخلوصهما عن الشوب للعلم الضرورى باستحقاق التعظيم والاهانة ولان التفضل بالمنافع حسن ابتداء فالزام المشاق لاجلها عبث بخلاف التعظيم فانه يحسن من غير استحقاق ولان الدوام الطف فيجب والخلوص ادخل فى الترغيب والترهيب ومنها اختلافهم فى وقت الاستحقاق فقيل وقت الطاعة والمعصية وقيل فى الآخرة وقيل حالة الاخترام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهى ان لايحبط الى الموت

متن

يتأكد الاشكال وسنتكلم عليه فى بحث العفو ان شاء الله تعالى (قال خاتمة ٢) فى فروع للمعتزلة
على استحقاق الثواب والعقاب منها انهم بعد الاتفاق على انه يستحق الثواب والمدح
بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح بشرط ان يكون فعل الواجب لوجوبه كالواجب
المعين اولوجه وجوبه كالواجب المخير وفعل المندوب لندبيته اولوجه ندبيته وفعل ضد القبيح
لكونه تركا للقبيح بان يفعل المباح لكونه تركا للحرام ويستحق العذاب والذم بفعل القبيح اختلفوا
فى انه هل يستحق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح لكونه اخلالا به والذم والعقاب على الاخلال
بالواجب فقال المتقدمون لا بل انما يستحق المدح والثواب بفعل عند الاخلال بالقبيح هو ترك القبيح
والذم والعقاب على فعل عند الاخلال بالواجب هو ترك الواجب لان الاخلال عدمى لا يصلح
دلة للاستحقاق الوجودى ولان كل احد يخل كل لحظة بما لا يتناهى من القبائح وقال المتاخرون
كابى هاشم وابى الحسين وعبد الجبار نعم للنصوص الصريحة فى تعليل العقاب بعدم الاتيان
بالواجب كقوله تعالى خذوه فغلوه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام
المسكين وكقوله حكاية ماسلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ومنها
انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضرورى باستحقاقهما وقيل انه
يحسن التفضل بالمنافع العظيمة ابتداء فلزم المشاق والمضار لاجلها يكون عبثا بخلاف
التعظيم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق كتعظيم البهائم والصبيان ومنها
انه يجب دوامهما لكونه لطفا او يقرب المكلف الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولان
التفضل بالمنافع الدائمة حسن اجماعا فلا يحسن التكليف للثواب المنقطع الذى هو ادنى
حالا ومنها انه يجب خلوصهما عن الشوب لكونه ادخل فى الترغيب والترهيب ولانه واجب
فى العوض مع كونه ادنى حالا من الثواب لخلوه عن التعظيم فان قيل ثواب اهل الجنة يشوبه
شوق كل ذى مرتبة الى مافوقها ومشقة وجوب شكر المنعم وترك القبائح وعقاب اهل النار
يشوبه ثواب ترك القبائح فيهما اجيب بان كل ذى مرتبة فى الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب الاعلى
ويعد الشكر لذة وسرورا لا يحصى ويكون فى شغل شاغل عن القبائح وذكرها والتألم بتركها
واهل النار لا يثابون لكونهم مضطرين الى ترك القبائح ومنها اختلافهم فى وقت استحقاق
الثواب والعقاب فعند البصرية حالة الطاعة والمعصية وعند البغدادية فى الآخرة وقيل فى حال
الاخترام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهو ان لا تحبط الطاعة والمعصية الى الموت وليس
لاحدهم تمسك يعول عليه سوى ما قيل بان المدح والذم يثبتان حال الفعل فكذا الثواب والعقاب
لكونهما من موجبات الفعل مثلهما وانما حسن تأخير تمام الثواب الى دار الآخرة لمانع وهو
لزوم الجمع بين المتنافيين فان من شرط الثواب الخلوص عن شوب المشاق ومن لوازم التكليف
الشوب بها وتمسك الاخرون بالنصوص المقتضية لتأخير الاجزية وبلزوم الجمع بين المتنافيين
كما ذكر ولا خفاء فى ان ذلك لا ينافى ثبوت الاستحقاق فى دار التكليف والظاهر ان مراد الاولين
ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الاخرين وجوب الاداء وقال بعضهم الحق ان التكليف لا يجامع
كل الجزاء للزوم المحال بخلاف البعض كتعظيم المؤمن ونصرته على الاعداء وكالحدود فانه
يجامع التكليف فلم يجب تأخيره (قال المبحث العاشر ٦) اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة
فى الجنة وخلود الكفار فى النار فان قيل القوى الجسمانية متناهية فلا تقبل خلود الحيوة وايضا
الرطوبة التى هى مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فتفضى الى الفناء ضرورة وايضا
دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل قلنا هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند
الملليين ولا صحيحة عند القائلين باسناد الحوادث الى القادر المختار وعلى تقدير تناهى القوى

٦ المبحث العاشر لا خلاف فى خلود من يدخل الجنة فى الجنة ولا فى خلود الكافر عنادا او اعتقادا فى النار وان بالغ فى الاجتهاد لدخوله فى العمومات ولا عبرة بخلاف الجاحظ والعنبرى وكذا الكافر حكما كاطفال المشركين خلافا للمعتزلة حيث جعلوا تعذيبهم ظلما فهم خدم اهل الجنة وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففى الجنة ومن علم منه الكفر والمعصية ففى النار واما من ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات بلا توبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو او العقاب بل ان شاء الله عفا وان شاء عذب لكن لا يخلد فى النار وعند المعتزلة القطع بالخلود فى النار ولا عبرة لقول مقاتل وبعض المرجئة ان عصاة المؤمنين لا يعذبون اصلا وانما النار للكفار لنا وجوه الاول النصوص الدالة على دخول المؤمنين الجنة وليس قبل دخول النار وفاقا بل بعده او بدونه الثانى النصوص الدالة على خروجهم من النار الثالث ان من واظب على الطاعات مائة سنة وشرب جرعة من الخمر فلو لم يكن تخليده فى النار ظلما عندكم فلا ظلم الرابع ان المعصية متناهية زمانا وقدرا فجزاؤها كذلك تحقيقا للعدل الخامس ان استحقاقه الثواب وعدا او عقلا لا يزول بالكبيرة لما سيأتى ولا يتصور الا بالخروج من النار احتجت المعتزلة بوجوه الاول عمومات الوعيد بالخلود ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وان الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين وما هم ٧

وزوال الحيوة يجوز ان يخلق الله البدل فيدوم الثواب والعقاب قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب هذا حكم الكافر الجاهل المعاند وكذا من بالغ في الطلب والنظر واستفرغ المجهود ولم ينل المقصود خلافا للجاحظ والعنبرى حيث زعما انه معذور اذ لا يليق بحكمة الحكيم ان يعذبه مع بذل الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير كيف وقد قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج ولا شك ان عجز المتحير اشد وهذا الفرق خرق للاجماع وترك للنصوص الواردة في هذا الباب هذا في حق الكفار عنادا واعتقادا واما الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روى ان خديجة رضى الله عنها سألت النبي عليه السلام عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار واختلف اهل الاسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما في مشية الله تعالى لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج البتة لا بطريق الوجوب على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل كتخليد اهل الجنة وعند المعتزلة القطع بالعذاب الدايم من غير عفو ولا اخراج من النار ويعبر عن هذا بمسئلة وعيد الفساق وعقوبة العصاة وانقطاع عذاب اهل الكباير ونحو ذلك وليس في مسئلة الاستحقاق ووجوب العقاب غنى عن ذلك لان التخليد امر زايد على التعذيب ولا في مسئلة العفو لانه بطريق الاحتمال دون القطع ولانه شاع في ترك العقاب بالكلية وهذا قطع بالخروج بعد الدخول وما وقع في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار فغلط نشأ من قولهم ان له المنزلة بين المنزلتين اى حالة غير الايمان والكفر واما ما ذهب اليه مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة من ان عصاة المؤمنين لا يعذبون اصلا وانما النار للكفار تمسكا بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل انا قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين فجوابه تخصيص ذلك بعذاب لا يكون على سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه انما ينفي الخلود لا الدخول لنا وجوه الاول وهو العمدة الآيات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا فتعين ان يكون بعده وهو مسئلة انقطاع العذاب او بدونه وهو مسئلة العفو التام قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال النبي عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق الثاني النصوص المشعرة بالخروج من النار كقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وكقوله عليه السلام يخرج من النار قوم بعد ما امتحشوا وصاروا فحما وحمما فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل وخبر الواحد وان لم يكن حجة في الاصول لكن يفيد التأييد والتأكيد بتعاضد النصوص الثالث وهو على قاعدة الاعتزال ان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة وصدر عنه في اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد الآباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم او لم يستحق بهذا ذما فلا ذم الرابع ان المعصية متناهية زمانا وهو ظاهر وقدرا لما يوجد من معصية اشد منه فجزاؤها يجب ان يكون

لا عنها بغائبين ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم عموم الصيغ انه قد اخرج من الاول التائب وصاحب الصغائر فلم تبق قطعية وفاقا فليخرج منها مرتكب الكبيرة ايضا على ان الاستحقاق فيهما مغيا بغاية رؤية العذاب لقوله تعالى حتى اذا راوا ما يوعدون ولو سلم فاستحقاق العذاب المؤبد لا يوجب وقوعه وان معنى متعمدا مستحلا قتله على ما فسره ابن عباس رضى الله عنه او المراد بالخلود المكث الطويل جمعا بين الادلة وان المراد بالذين فسقوا الكفار المنكرون للحشر بقرينة قوله تعالى ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون والبواقي مختصة بالكفار جمعا بين الادلة او المراد بعدم غيبتهم سلب العموم او المبالغة في المكث وكذا الخلود والمراد تعدى حدود الاسلام واحاطة الخطية بحيث لا يبقى الايمان الثاني ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق وقد انتفى بالاحباط او الموازنة على ما سيجيء والجواب منع المقدمتين الثالث لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر بجامع تناهى المعصية والجواب بمنع علية التناهي ومنع تناهى الكفر قدرا ومنع صحة القياس في مقابلة النص وفي الاعتقادات الرابع ان الوعيد بدوام العذاب الطف لكونه ازجر فيجب ثم لا يزول والجواب بعد تسليم وجوب اللطف ان المنقطع ايضا لطف فليكن للمؤمن والدائم للكافر اذ ليس يجب لكل احد ما هو الغاية في اللطف

منن

متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل بخلاف الكفر فانه لايتناهى قدرا وان تناهى زمانه واما التمسك بان الخلود فى النار اشد العذاب وقد جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر فلا يصح جعله جزاء بما هو دونه كالمعاصى فربما يدفع بتفاوت مراتب العذاب فى الشدة وان تساوت فى عدم الانقطاع الخامس انه استحق الثواب بالايمان والطاعات عقلا عندكم ووعدا عندنا ولايزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة لما سيجئ فيكون لزوم اتصال الثواب اليه بحاله وماذاك الا بالخروج من النار والدخول فى الجنة وهو المطلوب واحتجت المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة على الخلود المتناولة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله واما الذين فسقوا فمأويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها ومثل هذا مسوق للتأبيد ونفى الخروج وقوله وان الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين وماهم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار خلود فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وليس المراد تعدى جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركا واتيانا فانه محال لما بين البعض من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحمل على مورد الآية من حدود المواريث وقوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم ان العموم غير مراد فى الآية الاولى للقطع بخروج التائب واصحاب الصغائر وصاحب الكبيرة الغير المنصوصة اذا اتى بعدها بطاعات يربى ثوابها على عقوباته فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين ايضا خارجا بما سبق من الآيات والادلة وبالجملة فالعام المخرج منه البعض لايفيد القطع وفاقا ولو سلم فلانسلم تأبيد الاستحقاق بل هو مغيا بغاية رؤية الوعيد لقوله بعده حتى اذا رأوا مايوعدون ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد لاعلى الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالعفو وما يقال من انا لانسلم كون حتى للغاية بل هى ابتدائية ولو سلم فغاية لقوله يكونون عليه لبدا او لمحذوف اى يكونون على ماهم عليه حتى يروا فخارج عن قانون التوجيه وكذا ما يقال انه لما ثبت الاستحقاق المؤبد جزما وهو مختلف فيه حصل الزام الخصم ولم يثبت العفو والخروج بالشك وعن الثانية بان معنى متعمدا مستحلا فعله على ماذكره ابن عباس رضى الله عنه اذ التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل او بان التعليق بالوصف يشعر بالحيثية فيختص بمن قتل المؤمن لايمانه او بان الخلود وان كان ظاهرا فى الدوام والمراد ههنا المكث الطويل جمعا بين الادلة لايقال الخلود حقيقة فى التأبيد لتبادر الفهم اليه ولقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ولانه يؤكد بلفظ التأبيد مثل خالدين فيها ابدا وتأكيد الشئ تقوية لمدلوله ولان العمومات المقرونة بالخلود متناولة للكفار والمراد فى حقهم التأبيد وفاقا فكذا فى حق الفساق لئلا يلزم ارادة معنيى المشترك او المعنى الحقيقى والمجازى معا لانا نقول لاكلام فى ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشايع فى الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل فى المكث الطويل المنقطع كسجن مخلد ووقف مخلد فيكون محتملا على ان فى جعله لمطلق المكث الطويل نفيا للمجاز والاشتراك فيكون اولى ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما فى حق الكفار وانقطاع كما فى حق الفساق فلا محذور فى ارادتهم جميعا ولو سلم فلانسلم ان التأبيد تأكيد بل تقييد ولو سلم فالمراد انه تأكيد لطول المكث اذ قد يقال حبس مؤبد ووقف مؤبد وعن الثالثة بانها فى حق الكافرين المنكرين للحشر بقرينة قوله ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون مع ما فى دلالتها على الخلود من المناقشة الظاهرة لجواز ان يخرجوا عند عدم ارادتهم الخروج باليأس او الذهول او نحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم افادتها النفى عن كل فرد ودلالتها على دوام عدم الغيبة انما تختص بالكفار جمعا بين الادلة وكذا الخامسة والسادسة

حملا الجدود عــلى حدود الاسلام ولاحاطة الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبقى معها الايمــان
هذا مع ما في الخلود من الاحتمــال الثاني ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقــاق لامتناع دخول
غــير المستحق كالكافر واللازم منتف لبطلان الاستحقــاق بالاحباط او الموازنة عــلى ما سيجيء
ورد بمنع المقدمتين بل انما يدخل بفضل الله ورحمته ووعده ومغفرته وسنتكلم على الاحبــاط
والموازنة الثــالث لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر قياسا عليــه بجامع تنــاهي
المعصيــة ورد بمنع غاية التنــاهي ومنع تنــاهي الكفر قدرا ومنع اعتبار القياس في مقابلة
النص والاجماع وفي الاعتقــادات الرابع ان الوعيد بالعقــاب الدائم الطف بالعبــاد لكونه ازجر
عن المعــاصي فان منهم من لا يكترث بالعذاب المنقطع عند الميل الى المستلذات ثم لا بد من تحقيق
الوعيد تصديقا للخبر وصونا للقول عن التبــديل ورد بمنع وجوب اللطف ومنع انحصاره في
الدوام فان من لا يكترث باللبث في الجحيم احقــابا فلما يستكثر الخلود فيهــا عقابا واذ قد كان
كل وعيد لطفــا ولا شيء من الوعيد بلطف للكــل فليكن لطف الخلود في النار مختصا
بالكفار وكفى بوعيــد النيران بل وعــد الجنــان لطفا ومزجرة لاهل الايمــان ولو وجب
ما هو الغــاية في اللطف والزجر لما صح الاكتفــاء بوعيد الخلو د في النــار لامكان المزيد
(قال المبحث الحادي عشر) لا خلاف في ان من آمن بعد الكفر والمعــاصي فهو من اهــل الجنة
بمنزلة من لا معصية له ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمــان والعمل الصالح فهو من اهل النــار بمنزلة
من لا حسنة له وانما الكلام فيمن آمن وعمــل صالحا وآخر سيئــا واستمر على الطاعات والكبائر
كما يشاهد من النــاس فعندنا ماله الى الجنة ولو بعد النار واستحقــاقه للثواب والعقــاب بمقتضى
الوعد والوعيد ثابت من غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النــار
اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الامر في ايمانه وطاعاته وما يثبت من استحقاقاته اين طــارت
وكيف زالت فقالوا بحبوط الطــاعات ومالوا الى ان السيئات يذهبــن الحسنات حتى ذهب
الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبــادات وفساده ظاهر اما سمعا فللنصوص
الدالة على ان الله تعــالى لا يضيع اجر من احسن عملا واما عقلا فللقطع بانه لا يحسن من الحكيم
الكريم ابطــال ثواب ايمان العبد ومواظبته عــلى الطاعات طول العمر بتنــاول لقمة من الربوا
وجرعة من الخمر بمنزلة من خدم كريمــا مائة سنة حق الخدمة ثم بدت منــه مخالفة امر من
اوامره فهــل يحسن رفض حقوق تلك الخدمات ونقض ما عهــد ووعد من الحسنات وتعذيبه
عذاب من واظب مدة الحيوة على المخــالفة والمعاداة وايضا استحقــاق الثواب عــلى الطاعة
عنــدهم انما هو لكونها حسنة وامتثــالا لامر البــاري وهذا متحقق مع الكبيرة فيتحقق اثره
وايضــا لو كانت الكبيرة محبطة لثواب الطاعة لكانت منــافية لصحتها بمنزلة الردة قالوا استحقاق
الثواب والعقــاب منافيان لا يجتمعان لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقــاب
مضرة خالصة دائمة مع الاهــانة قلنا لا نسلم لزوم قيد الخلوص والدوام سيما في جانب العقــاب وح
لا ينافي الثواب والعقاب بان يعاقب حينا ثم يثاب ولو سلم فلا يلزم تنــافي الاستحقــاقين بل يستحق
المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فليس ابطــال الحسنة
بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الله ان الحسنــات يذهبن السيئــات وحكم بان السيئة
لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشر امثــالها الى سبعمائة واكثر قالوا الاحبــاط مصرح في
التنزيل كقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم واولئك حبطت اعمالهم
ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى قلنا لا بالمعنى الذي قصدتم بل بمعنى ان من عمل عملا صالحا استحق به
الذم وكان يمكنه ان يعمله عــلى وجه يستحق به المدح والثواب يقــال انه احبط عمــله كالصدقة
مع المن والاذى وبدونهمــا واما احباط الطــاعات بالكفر بمعنى انه لا يثــاب عليها البتة فليس

﴿المؤمن اذا خلط الحسنــات بالسيئات فعندنا﴾ في الجنة ولو بعد النار وعند المعتزلة مخلــد في النــار ذهابا الى ان السيئــات تحبط الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطــاعات وهو فاســد سمعا للنصوص الدالة على ان الله لا يضيع اجر المحسنين وعقلا للقطع بقبح ابطال ثواب طاعة مائة سنة بشرب جرعة من الخمر ولان جهة الاستحقــاق عندهم وهو كون الفعل حسنة وامتثالا باق ولانه يوجب منافاة الكبيرة لصحة الطــاعة كالردة قالوا الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقــاب مضرة خالصة دائمة مع الاهانة ولا يجتمعان استحقاقا قلنا لو سلم لزوم قيد الخلوص والدوام فلا يوجب تنــافي الاستحقــاقين ولو سلم فليس ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وذهب الجبائيان الى ان ايا من الطاعا ت والمعــاصي اربت قدرا بحسب الاجر والوزر لا عددا حبطت الاخرى ثم زعم ابو عــلي ان الاقل يسقط ولا يسقط من الاكثر شيئا وهذا هو الاحباط المحض وابو هاشم انه يسقط ويسقط من الاكثر ما يقــابله وهذا هو الموازنة واختلفوا في ان ذلك يعتــبر بين الفعلين اعني الطــاعة والمعصية او المستحقين اعني الثواب والعقاب او الاستحقاقين واستدلوا على الاحباط في الجملة بمثل قوله تعــالى ان تحبط اعمــالكم اولئك حبطت اعمالهم ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى لكنه لا يثبت ما هو المتنازع من بطلان حسنة كاملة بسيئة سابقة او لاحقة فضلا عن تفضيل الجانبين واستدل الامام على بطلانه اما على رأي ابي على فلانه لغو الطاعة السابقة ﴿ع﴾

من المتنازع فى شئ وحين تنبه ابو على وابوهاشم لفساد هذا الرأى رجعا عن التمادى بعض الرجوع فقالا ان المعاصى انما تحبط الطاعات اذا اربت عليها وان اربت الطاعات احبطت المعاصى ثم ليس النظر الى اعداد الطاعات والمعاصى بل الى مقادير الاوزار والاجور فرب كبيرة يغلب وزرها اجور طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله ثم افترقا فزعم ابو على ان الاقل يسقط ولا يسقط من الاكثر شيئا وسقوط الاقل يكون عقابا اذا كان الساقط ثوابا وثوابا اذا كان الساقط عقابا وهذا هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط و يسقط من الاكثر ما يقابله مثلا من له مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب فانه يسقط عنه العقاب ومائة جزء من الثواب بمقابلته و يبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب الفا من العقاب سقط ثوابه ومائة جزء من عقابه وهذا هو القول بالموازنة لاما قال فى المواقف انه يوازن بين الطاعات والمعاصى فايهما رجح احبط الآخر واختلفت كلمتهم فى ان الاحباط والموازنة بين الفعلين اعنى الطاعة والمعصية او المستحقين اعنى الثواب والعقاب او الاستحقاقين مال الجبائى الى الاول وابو هاشم الى الثانى وهو المختار عند الاكثرين و بالجملة لا يخفى على احد ان القول بما ذهبا اليه من الاحباط والموازنة لا يصح الا بنص من الشارع صريح ونقل صحيح واستدل الامام الرازى على بطلانه بان الاكثر اذا احبط الاقل فان لم يحبط منه شئ كما هو رأى ابى على صارت الطاعة السابقة لغوا محضا لا تجلب نفعا ولا تدفع ضرا وهو باطل اما عقلا فلكونه ظلما ولانه ليس انتفاء الباقى بطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث بوجود الباقى واما سمعا فلقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغير ذلك وان حبط من الاكثر ما يوازن الاقل كما هو رأى ابى هاشم فباطل ايضا اما اولا فلانهما لما كانا متنافيين كان طريان الحادث مشروطا بزوال السابق فلو كان زواله لاجل طريان الحادث لزم الدور واما ثانيا فلان تأثير ذلك الاستحقاق القليل فى بعض اجزاء الكثير ليس اولى من تأثيره فى الباقى لكون الاجزاء متساوية وحينئذ يلزم ان يفنى بذلك القليل كل ذلك الكثير وهو باطل وفاقا وهذا ما قال فى المحصل انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجزاء من الثواب وبالمعصية خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق احدى الخمستين اولى من انتفاء استحقاق الخمسة الاخرى لتساوى اجزاء الثواب واستحقاقاتها واما ثالثا فلان زوال كل من الاستحقاقين بالآخر اما ان يكون دفعة وهو محال لانه اذا كان عدم كل منهما لوجود الآخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين هف واما ان لا يكون دفعة وهو ايضا باطل لانه اذا كان سبب زوال الاول حدوث الثانى فما لم يوجد الثانى لا يزول الاول واذا وجد الثانى وزال الاول استحال زوال الثانى لانه لا مزيل له لان التقدير ان كلا منهما انما يزول بالآخر وهذا ما يقال ان الثانى كان قاصرا عن الغلبة حين ما لم يكن مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا واعترض بوجوه الاول ان الطارى اقوى و بالبقاء اولى لكونه مقارنا لمؤثره الذى يوجده بخلاف السابق فانه وان كان موجودا لكن لم يبق معه مؤثره فاذا يجوز على الاحباط ان يفنى السابق بالطارى ويبقى هو بحاله وعلى الموازنة ان يفنى من الطارى ما قابل السابق ثم يفنى السابق بما بقى من الطارى والجواب المنع بل السابق لاستمرار وجوده وتحقق علة بقائه اقوى وابقى والطارى لقربه من العدم وعدم تحقق علة بقائه بالفناء اولى على ان الدفع اهون من الرفع ثم هذا على تقدير صحته انما يتأتى فيما اذا كان الاكثر طاريا بخلاف ما اذا استحق بالطاعة ثوابا كثيرا او بالمعصية عقابا اقل او بالعكس الثانى انه يجوز ان يكون التوقف فيما بين طريان الحادث وزوال السابق توقف معية لا تقدم ليلزم الدور المحال والجواب ان الكلام انما هو على تقدير جعل طريان الحادث هو السبب فى زوال السابق فيتقدمه بالذات ضرورة وهو

ٔ وهو ظلم عندكم وينفى بقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره مع ما فيه من الترجيح بلا مرجح واما على رأى ابى هاشم فلان طريان الحادث مشروط بزوال السابق فزواله به دور ولانه لا اولوية لبعض اجزاء الكبير فيلزم ان يفنى بكليته ولان زوال كل بالآخر دفعة يوجب وجودهما حال عدمهما لوجود العلة حال حدوث المعلول و على التعاقب يوجب حدوث المعلول بلا علة لان زوال الثانى بلا مزيل و اعترض بان الاستحقاق اعتبار شرعى ليس له تأثير وتأثر حقيقى والثواب والعقاب انما يوجدان فى الآخرة والفعلان لا يتصور فناء احدهما بالآخر بل معنى الاحباط ان الله تعالى لا يثيب العاصى على الطاعة ومعنى الموازنة انه لا يثبت عليها ويترك العقاب على المعصية بقدرها وقال امام الحرمين لا كبيرة يربى وزرها على اجر معرفة الله فيلزمهم ان يدرؤا بها جميع الكبائر منه

ينافى اشتراطه به لاستلزامه تأخره عنه بالذات الثالث ان الاستحقاقات ليست امورا متمايزة بحسب الخارج بمنزلة ما اذا كان لك عند احد خمستان وديعة فيمكن تسليم هذه اوتلك بل بحسب الذهن فقط بمنزلة ما اذا كان لك عليه خمستان دينا فلا يكون تسليم خمسة اوالابراء عنها اومقاصتها بخمسة له عليك الابراء عن النصف وبما ذكرنا من حل كلام المحصل على ما نقلنا من تقرير نهاية العقول يظهر ان ليس مقصود الامام ما فهمه المعترض فان معناه ان الاستحقاقات لما كانت متساوية فالاستحقاق القليل كما يزيل ما يقابله من الكثير كذلك يزيل الباقى لان حكم المتساويات واحد بل الاعتراض ان تساوى الاستحقاقات لا يوجب الا جواز زوال كل بما يزول به الآخر لا زوال الكل بما يزول به البعض الرابع ان الطاعات والمعاصى مثبتة عند الحفظة وفى صحايف الكتبة فالطاعات تبطل استحقاق العقاب بالمعاصى والمعاصى تبطل استحقاق الثواب بالطاعات من غير لزوم محال والجواب ان المقصود بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين والمستحقين اعنى الثواب والعقاب بالآخر على ما هو المذهب فى الاحباط والموازنة وبهذا يندفع اعتراض خامس وهو انه يجوز ان لا يؤثر احدهما فى عدم الآخر لكن يتمانعان فى ظهور حكمهما فيظهر حكم الزيادة فقط السادس انه يجوز ان يؤثر الطارى فى عدم السابق بشرط ان يسقط من الطارى مثل السابق من غير لزوم محذور والجواب انه يعود الكلام فى سقوط ذلك القدر من الطارى ويلزم المحذور نعم يتجه على الوجه الاخير انه لو جعل زوال كل من الاستحقاقين بالآخر بان يزيل جزء من هذا جزأ من ذلك وبالعكس الى ان يفنى الاقل بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزائد لم يلزم شئ من المحالات لانه يكون مزيلا الجزء الاخير من الاقل الا ان الامام انما اورد هذا البرهان فيما اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل معصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب فلا يرد عليه هذا لكن يتجه ان البيان يختص بما اذا تساوى الاستحقاقات والمعتزلة اضطربوا فى مثله وزعم ابو هاشم انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف اما فى الجنة اوفى النار واجيب بانه يجوز ان يرجح جانب الثواب فينزل برحمة الله تعالى منزل الكرامة ويحل بفضله دار المقامة او يجمع بين الثواب والعقاب من غير خلوص احدهما او لا يثاب ولا يعاقب ويكون من اصحاب الاعراف على ما ورد فى الحديث ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق اعتبار شرعى ليس له تأثير وتأثر حقيقى وفناء بعد وجود بل معنى احباط الطاعة اواستحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ولا يعاقب على المعصية بقدرها من غير ان يتحقق فى الخارج استحقاقات بينها منافاة ومفاناة واما الثواب والعقاب فلا وجود لهما الا فى الآخرة وحينئذ لا اجتماع بينهما ولا اندفاع بل ذلك الى حكم الله ومشيئته على وفق حكمته والاقرب ما قال امام الحرمين انه ليس بازاء معرفة الله تعالى كبيرة يربى وزرها على اجرها فكان من حقهم ان يدرؤا بها جميع الكبائر فاذا لم يفعلوا ذلك بطل هذيانهم بتغالب الاعمال وسقوط اقلها باكثرها ومما يجب التنبيه انه لا فرق عندهم بين ان يكون المعاصى طارية على الطاعات او سابقة عليها او متخللة بينهما وان ما يوهم به كلام البعض من اختصاص الحكم بما اذا كانت الكبيرة طارية ليس بشئ (قال المبحث الثانى عشر اتفقت الامة ۳) ونطق الكتاب والسنة بان الله تعالى عفو غفور يعفو عن الصغاير مطلقا وعن الكباير بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا ومنع بعضهم الجواز العقلى ايضا لانه يخالف لحكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان ومن اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر واختلفوا فى العفو عن الكباير بدون التوبة فجوزه الاصحاب بل اثبتوه خلافا للمعتزلة حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم حتى صرح بعض المتأخرين منهم بان القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب عقلا قول

۳ اتفقت الامة على العفو عن الصغاير مطلقا وعن الكباير بعد التوبة وعلى انه لا عفو عن الكفر على اختلاف فى الجواز عقلا واختلفوا فى العفو عن الكباير بدون التوبة فجوزه اصحابنا بل اثبتوه ومنعه المعتزلة سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم لنا على الجواز ان العقاب حقه فله اسقاطه وعلى الوقوع النصوص الناطقة بانه يعفو عن السيئات ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وفى الاحاديث ايضا كثرة والتخصيص بالصغاير اوبما بعد التوبة او الحمل على تأخير العقوبات المستحقة اوعدم شرع الحدود فى غاية المعاصى اوعلى ترك وضع الآصار عليهم والفضايح فى الدنيا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل ومخالفة لاقوال المفسرين وللاحاديث الصحيحة مما لا يصح فى البعض اذ المغفرة بالتوبة لا يخص ما دون الشرك ولا يلائم التعليق بالمشيئة وباقى المعانى لا يناسب النفى عن الشرك

متن

ابى القاسم الكعبى انا على الجواز ان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وعلى الوقوع الآيات والاحاديث الناطقة بالعفو والغفران وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات اويوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ان ربك لذومغفرة للناس على ظلمهم وفى الاحاديث كثيرة ومعنى العفو والغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة لايقال يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغاير اوعن الكباير بعد التوبة اوعلى تأخير العقوبات المستحقة اوعلى عدم شرع الحدود فى عامة المعاصى اوعلى ترك وضع الاصار عليهم من التكاليف المهلكة كما على الامم السالفة اوعلى ترك مافعل ببعض الامم من المسخ وكتبة الآثام على الجباه ونحو ذلك مما يفضحهم فى الدنيا لانا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وتفريقا بين الآيات والاحاديث الصحيحة الصريحة فى هذا المعنى بلا فارق مما لايكاد يصح فى بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك ومادونه فلاتصح التفرقة باثباتها لمادونه وكذا تعم كل احد من العصاة فلا تلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغاير على ان فى تخصيصها اخلالا بالمقصود اعنى تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية فى القبح بحيث لايغفر ويغفر جميع ماسواه ولو كبيرة فى الغاية واما باقى المعانى المذكورة فربما يكون فى الشرك اقوى على مالا يخفى فلامعنى للنفى والمشهور فى ابطال تقييدهم المغفرة بما بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم فلا يتعلق بالمشية واعترض بان ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا كثواب المطيع بل بمقتضى الوعد بمعنى انه واجب ان يكون كما هو المذهب عندكم ووعده بذلك ووفاؤه بما وعد هو المغفرة والعفو ولو سلم فعل الله تعالى وان كان واجبا عليه يكون بمشيته وارادته فيصح تعليقه بها والجواب ان المذهب عندهم على ماصرحوا به فى كتبهم هو ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تركه ولايجوز فعله ثم الواجب وان كان فعله بالارادة والمشية لايحسن فى الاطلاق تعليقه بالمشية كقضاء الدين والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة فى الفعل والترك على انك اذاتحققت فليس هذا مجرد تعليق بالمشية بمنزلة قولك يغفر مادونه ان شاء بل تقييدا للمغفور له بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لايشاء وهذا لايكون فى الواجب البتة بل فى التفضل به كقولك الامير يخلع على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض وبهذا يندفع اشكال آخر وهو ان المغفرة معلقة بالمشية فلايدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشية بل على مجرد الجواز وليس المتنازع وقد يدفع بانه لابد من وقوع المشية ليتحقق الفرق بين الشرك وما دونه على ماهو مقصود سوق الآية وهذا الدفع انما يتم على رأى من يجعل التفرقة بينهما بوقوع العفو ولاوقوعه ويجعل العفو عن الكفر جايزا غير واقع وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين

(قال للذاهبين عقلا ٧) تمسكت الوعيدية القائلون بعدم جواز العفو عن الكباير عقلا وهم البلخى واتباعه بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو ويرتكب القبايح وهذا قبيح يمتنع اسناده الى الله تعالى واجيب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات الشايعة فى ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه فى الجملة وبالنسبة الى من لايعلمه الا الله مظنة للاغراء ومفضية الى الاجتراء الا ترى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعزم كل احد عليها غالبا ليس باغراء والتردد فى نيل توفيقها لايزيد على التردد

٧ للذاهبين عقلا ان جواز العفو اغراء على القبيح فيمتنع ورد بعد تسليم القاعدة بمنع كونه اغراء بل بمجرد احتمال العقوبة زاجر فكيف مع الرجحان وشهادة النصوص

متن

فى نيل كرامة العفو فان قيل ترك العفو ادعى الى الطاعة فيكون لطفا فيجب فيمتنع العفو قلنا منقوض بقبول التوبة وتأخير العقوبة وان ادعى وجه مفسدة فى تركهما منعنا انتفاءه فى ترك العفو فان فى العفو لطفا بالعبد فى تأدية وظيفة مزيد لثناء على الله تعالى بالعفو والكرم والرأفة (قال وسمعا ٦) تمسك القائلون بجواز العفو عقلا وامتناعه سمعا وهم البصريون من المعتزلة وبعض البغدادية بالنصوص الواردة فى وعيد الفساق واصحاب الكبائر اما بالخصوص كقوله تعالى فى آكل اموال الناس ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وفى التولى عن الزحف ومأويه جهنم وبئس المصير وفى تعدى حدود المواريث ندخله نارا خالدا فيها واما بالدخول فى العمومات المذكورة فى بحث الخلود واذا تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف فى الوعيد والكذب فى الاخبار واللازم باطل فكذا الملزوم واجيب بانهم داخلون فى عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على مامر والخلف فى الوعد لؤم لايليق بالكريم وفاقا بخلاف الخلف فى الوعيد فانه ربما يعد كرما والقول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كامر فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك والدفع بانه لو صح ان يخلف الوعيد لصح ان يسمى مخلفا ليس بشئ لان كثيرا من افعاله بهذه الحيثية اعنى لايصح اطلاق اسم الفاعل منها عليه لايهام النقص كانه يتكلم بالمجاز ولايسمى متجوزا وكذا لايسمى ماكرا ومستهزئا ونحو ذلك بل مع انه ينجز وعد الثواب لايسمى منجزا نعم لزوم الكذب فى اخبار الله تعالى مع الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال على انتفائه مشكل فالجواب الحق ان من تحقق العفو فى حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ بمنزلة التائب فان قيل صيغة العموم المعرية عن دليل الخصوص تدل على ارادة كل فرد مما يتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص عليه باسمه الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخا وهو لايجرى فى الخبر للزوم الكذب وانما التخصيص هو الدلالة على ان المخصوص غير داخل فى العموم ولايكون ذلك الابدليل متصل قلنا ممنوع بل ارادة الخصوص من العام والتقييد من المطلق شائع من غير دليل متصل ثم دليل التخصيص والتقييد بعد ذلك وان كان متراخيا بيان لانسخ وهذا هو المذهب عند الفقهاء الشافعية والقدماء من الحنفية وكانوا ينسبون القول بخلاف ذلك الى المعتزلة الا ان المتأخرين منهم يعدون ذلك نسخا ويخصون التخصيص بما يكون دليله متصلا ويجوزون الخلف فى الوعيد ويقولون الكذب يكون فى الماضى دون المستقبل وهذا ظاهر الفساد فان الاخبار بالشئ على خلاف ما هو كذب سواء كان فى الماضى او فى المستقبل قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولانطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم ثم قال والله يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا لايخرجون معهم ولئن قوتلوا لاينصرونهم على ان المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى ازلى لايتعلق بالزمان ولايتغير بتغير المخبر به على ماسبق فى بحث الكلام فان قيل فعلى ماذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص قلنا لابل يجرى على عمومه فى حق العمل بل وفى حق وجوب اعتقاد العموم دون قرضيته وهذا البحث مستوفى فى اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه صاحب التبصرة بعض البسط وللامام الرازى ههنا جواب الزامى وهو ان صدق كلامه لما كان عندنا ازليا امتنع كذبه لان ماثبت قدمه امتنع عدمه واما عندكم فان امتنع كذبه لكونه قبيحا فلم قلتم ان هذا الكذب قبيح وقد توقف عليه العفو الذى هو غاية الكرم وهذا كمن اخبر انه يقتل زيدا غدا ظلما ففى الغد اما ان يكون الحسن قتله وهو باطل واما ترك قتله وهو الحق لكنه لايوجد الا عند وجود الكذب ومالايوجد الحسن الا عند وجوده حسن قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويمكن

بالنصوص الواردة فى وعيد الفساق فان الخلف والكذب نقص بالاتفاق ورد بانهم داخلون فى عمومات الوعد والخلف فى الوعد باطل بالاجماع بخلاف الخلف فى الوعيد فانه كرم جوزه البعض نعم حديث لزوم الكذب وتبديل القول مشكل فالاولى القول باخراجهم عن عموم اللفظ وبانه ليس نسخا ليمتنع فى الخبر واما القول بان الكذب يجرى فى المستقبل فضعيف جدا وكذا القول بان صدق كلامه عندنا ازلى فلايتغير والكذب عندكم انما امتنع لقبحه ولاقبح ههنا لتوقف العفو عليه كمن اخبر انه يقتل زيدا غدا فلم يقتله وذلك لان ازالة الصدق تقتضى ترك العفو وجواز الكذب فى اخباره يفضى الى مفاسد لاتحصى ٥٥

دونه بان الكذب فى اخبار الله تعالى قبيح وان تضمن وجوها من المصلحة وتوقف عليه انواع من الحسن لما فيه من مفاسد لا تحصى ومطاعن فى الاسلام لا تخفى منها مقال الفلاسفة فى المعاد ومجال الملاحدة فى العناد وههنا بطلان ماوقع عليه الاجماع من القطع بخلود الكفار فى النار فان غاية الامر شهادة النصوص القاطعة بذلك واذا جاز الخلف لم يبق القطع الا عند شرذمة لا يجوزون العفو عنهم فى الحكمة على ما يشعر قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات ووجه التفرقة ان العاصى قلما يخلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة وغير ذلك من خيرات تقابل ما ارتكب من المعصية اتباعا للهوى بخلاف الكافر وايضا الكفر مذهب والمذهب يعتقد للابد وحرمته لا تحتمل الارتفاع اصلا فكذلك عقوبته بخلاف المعصية فانها لوقت الهوى والشهوة واما من جوز العفو عقلا والكذب فى الوعيد اما قولا لجواز الكذب المتضمن لعمل الحسن او بانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل فمع صريح اخبار الله تعالى بانه لا يعفو عن الكافر ويخلده فى النار فجواز الخلف وعدم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل ولما كان هذا باطلا قطعا علم ان القول بجواز الكذب فى اخبار الله تعالى باطل قطعا (قال خاتمة قد اشتهر ٧) من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد فى النار وان عاش على الايمان والطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين ان تكون الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها او بينها وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتفويض الامر الى ان الله تعالى يغفر ان شاء ويعذب ان شاء على ما هو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تأخير للامر وعدم جزم بالعقاب او الثواب وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة من المرجئة وقد قيل له من اين اخذت الارجاء فقال من الملائكة عليهم السلام قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا وانما المرجئة الخالصة الباطلة هم الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب والنار للكفار وهذا تفريط كما ان قول الوعيدية افراط والتفويض الى الله تعالى وسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر ونحن نقول ينبغي ان يكون ما اشتهر منهم مذهب بعضهم والمختار خلافه لان مذهب الجبائى وابى هاشم وكثير من المحققين وهو اختيار المتأخرين ان الكبائر انما تسقط الطاعات وتوجب دخول النار اذا زاد عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى فمن خلط الحسنات بالسيئات ولم يعلم عليه غلبة الاوزار لم يحكم بدخوله النار بل اذا زاد الثواب يحكم بانه لا يدخل النار اصلا واضطربوا فيما اذا تساوى الثواب والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها الا عند الكعبى وذكر امام الحرمين فى الارشاد ان مذهب البصريين وبعض البغداديين جواز العفو عقلا وشرعا ولقد مننا بهذا على المعتزلة ان ادركوا ونهجنا لهم منهاجا ان سلكوا والا فلن لهم بعصمة تنجى او توبة ترجى (قال المبحث الثالث عشر ٩) فى الشفاعة يدل على ثبوتها النص والاجماع لان المعتزلة قصروها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا يجوز لاهل الكبائر ايضا فى حط السيئات اما فى العرصات واما بعد دخول النار لما سبق من دلائل العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل تواتر معنى من ادخار الشفاعة لاهل الكبائر كقوله عليه السلام ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس للعفو والشفاعة كثير معنى وقد يستدل بقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اى لذنوب المؤمنين فيعم الكبائر وبقوله تعالى فى حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان مثل هذا الكلام انما يساق حيث تنفع الشفاعة غيرهم فيقصد تقبيح حال الكفرة وتخييب رجائهم بانهم ليسوا كذلك اذ لو لم تنفع الشفاعة احدا لما كان فى تخصيصهم زيادة تخييب وتوبيخ لهم لكنه مع هذا التكلف لا يفيد الا ثبوت اصل الشفاعة ولا نزاع فيه نعم لو تم

٧ من المعتزلة ان الفاسق مخلدون عدم القطع بعقابه ارجاء لكن ينبغي ان يكون هذا مذهب البعض اذ المختار عند الاكثرين هو ان الكبائر انما تسقط الطاعات اذا زاد عقابها على ثوابها وذلك فى علم الله واضطربوا فيما اذا تساويا وصرحوا بجواز العفو عقلا وشرعا عند البصرية وبعض البغدادية وعقلا عند غير الكعبى

متن

٩ المبحث الثالث عشر يجوز عندنا الشفاعة لاهل الكبائر فى حقها لما سبق من دلائل العفو وما تواتر معنى من ادخار الشفاعة لاهل الكبائر وقد يستدل بعموم قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اى لذنوبهم وبان اصل الشفاعة ثابت بالنص والاجماع وليست حقيقة لطلب المنافع على ما يراه المعتزلة والا لكنا شافعين للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم حين نسأل الله تعالى زيادة كرامته بل لاسقاط المضار وعندكم لا عقاب مع التوبة ولا صغيرة مع اجتناب الكبيرة فتعين كونها لاسقاط الكبائر تمسكت المعتزلة بوجوه الاول عمومات نفى الشفاعة مثل قوله تعالى لا يقبل منها شفاعة فما تنفعهم شفاعة الشافعين من قبل ان يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ما للظالمين من انصار والجواب بعد تسليم عموم الازمان والاحوال التخصيص بالكبائر جمعا بين الادلة على ان الظلم المطلق هو الكفر ونفى الناصر لا ينفى الشفيع الثانى آيات تنفى شفاعة صاحب الكبيرة ولا يشفعون الا لمن ارتضى فاغفر للذين تابوا والجواب ان الفاسق مرتضى من جهة الايمان والمراد تابوا عن الشرك لان من تاب عن المعاصى وعمل صالحا فطلب مغفرته عبث لو طلب لترك الظلم الثالث آيات خلود الفساق وقد مر الرابع الاجماع على صحة اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم والجواب ان اهلية شفاعته على تقدير العصيان انما هو بالطاعة والايمان

متن

ماذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة لايجوز ان تكون حقيقة زيادة المنافع بل لاسقاط المضار فقط والصغاير مكفرة عندكم باجتناب الكبائر فتعين ان تكون لاسقاط الكبائر لكان فى اثبات اصل الشفاعة اثبات المطلوب الان غاية متشبثهم فى ذلك هو ان الشفاعة لوكانت حقيقة فى طلب زيادة المنافع لكنا شافعين فى حق النبى عليه السلام حين نسأل الله تعالى زيادة كرامته واللازم باطل وفاقا واعترض بانه يجوز ان يعتبر فيها زيادة قيد لكون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له اوكون زيادة المنافع محصولة البتة لسؤاله وطلبه واجيب بان الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع فلا يقع المسؤل فضلا عن ان يكون لاجل سؤاله فان قيل اطلاق الشفاعة على طلب المنافع مما لاسبيل الى انكاره كقول الشاعر * فذاك فتى ان تأته فى صنيعة * الى ماله لم تأته بشفيع * وكما فى منشور دار الخلافة لسلطان محمود ولينا لك كورة خراسان ولقبناك بيمين الدولة وامين الملة بشفاعة ابى حامد الاسفرائنى قلنا نعم لكن لوكان حقيقة لاطرد فيما ذكرنا احتجت المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة على نفى الشفاعة بالكلية فيخص المطيع والتائب بالاجماع فتبقى حجة فيما وراء ذلك مثل قوله تعالى واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا الآية والضمير فى لاتقبل منها شفاعة ولا تنفعها شفاعة للنفس المبهمة العامة وكقوله تعالى من قبل ان يأتى يوم لابيع فيه ولاخلة ولاشفاعة وكقوله تعالى ماللظالمين من حميم ولاشفيع يطاع اى يجاب يعنى لاشفاعة اصلا على طريقة قوله ولاترى الضب بها ينجحر وكقوله تعالى وماللظالمين من انصار الثانى مايشعر بنفى الشفاعة لصاحب الكبيرة منطوقا كقوله تعالى ولايشفعون الالمن ارتضى فانه ليس بمرتضى اومفهوما كقوله تعالى حكاية عن حملة العرش ويستغفرون للذين آمنوا فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولا فارق بين شفاعة الملائكة والانبياء الثالث ماسبق من الآيات المشعرة بخلود الفساق ولو كانت شفاعة لماكان خلود الرابع الاجماع على الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد ولوخصت الشفاعة لاهل الكبائر لكان ذلك دعاء بجعله منهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم فى الازمان والاحوال انها تختص بالكفار جمعا بين الادلة على ان الظالم على الاطلاق هو الكافر وان نفى النصرة لايستلزم نفى الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لالسلب العموم وقد سبق مثل ذلك وعن الثانى بانا لانسلم ان من ارتضى لايتناول الفاسق فانه مرتضى من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان مبغوضا من جهة المعصية بخلاف الكافر المتصف بمثل العدل او الجود فانه ليس بمرتضى عند الله تعالى اصلا لفوات اصل الحسنات واساس الكمالات ولانسلم ان الذين تابوا لايتناول الفاسق فان المراد تابوا عن الشرك اذ لامعنى لطلب مغفرة من تاب عن المعاصى وعمل صالحا عندكم لكونه عبثا اوطلبا لترك الظلم بمنع المستحق حقه هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفى الحكم عما عداه وعن الثالث بما سبق فى مسألة انقطاع عذاب صاحب الكبيرة وعن الرابع ان المراد اجعلنا من اهل الشفاعة على تقدير المعاصى كما فى قولنا اجعلنا من اهل المغفرة واهل التوبة وتحقيقه ان المتصف بالصفات اذا اختص بكرامة منشاها بعض تلك الصفات دون البعض لم يكن استدعاء اهلية تلك الكرامة الا استدعاء الصفة التى هى منشا تلك الكرامة الا يرى ان المعالجة وان لم تكن الا للمريض لكن قولك اللهم اجعلنى من اهل العلاج ليس طلبا للمرض بل لقوة المزاج فكذا ههنا الشفاعة وان اختصت باهل الكبائر لكن منشاها الايمان وبعض الحسنات التى تصير سببا لرضى الشفيع عنه وميله اليه وبهذا يخرج الجواب عما قالوا ان من حلف بالطلاق ان يعمل مايجعله اهلا للشفاعة انه يؤمر بالطاعات لا المعاصى (قال خاتمة ٢) ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه

٢ (خاتمة) الكبيرة المعصية التى تشعر بقلة الاكتراث بالدين وقيل التى توعد عليها الشارع بخصوصها وقيل الشرك والقتل والقذف والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم والعقوق والالحاد فى الحرم وقد يزاد اكل الربا والسرقة وشرب الخمر

تكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر متمايزة عن الصغاير بالذات لا كما قيل ان كل سيئة فهى بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى ما فوقها كبيرة لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكباير الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هى دون الكل وانى للبشر ذلك فمن ههنا ذهب بعضهم الى تفسير الكبيرة بانها التى تشعر بقلة الاكتراث بالدين او التى توعد عليها الشارع بخصوصها وبعضهم الى تعيين الكباير ففى رواية ابن عمر رضى الله تعالى عنه انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم وزاد فى رواية ابى هريرة اكل الربا وفى رواية على السرقة وشرب الخمر (قال المبحث الرابع عشر فى التوبة٧) وهى فى اللغة الرجوع يقال تاب وثاب واناب اذا رجع فاذا اسند الى العبد اريد رجوعه عن الزلة الى الندم واذا اسند الى الله تعالى اريد رجوع نعمه والطافه الى عباده وفى الشرع هى الندم على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك لان الندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله ونحو ذلك لا تكون توبة واما الندم لخوف النار او طمع الجنة فهل تكون توبة فيه تردد مبنى على ان ذلك هل يكون ندما عليها لقبحها ولكونها معصية ام لا وكذا فى الندم عليها لقبحها مع غرض آخر والحق ان جهة القبح ان كانت بحيث او انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا كما اذا كان الغرض مجموع الامرين لا كل واحد منهما وكذا فى التوبة عند مرض مخوف بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا بل للخوف كما فى الآخرة عند معاينة النار فيكون بمنزلة ايمان اليأس والظاهر من كلام النبى عليه السلام قبول التوبة ما لم تظهر علامات الموت ومعنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتمنى كونه لم يفعل ولا بد من هذا للقطع بان مجرد الترك كالماجن اذا مل مجونه فاستروح الى بعض المباحات ليس توبة ولقوله عليه السلام الندم توبة وقد يزاد قيد العزم على ترك المعاودة فى المستقبل واعترض بان فعل المعصية فى المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون او موت ونحو ذلك وقد لا يقتدر عليه لعارض آفة كخرس فى القذف وشلل او جب فى الزنا فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار فاجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك بهذا يشعر كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعاودة انما يقارن التوبة فى بعض الاحوال ولا يطرد فى كل حال اذ العزم انما يصح فيمن يتمكن من مثل ما قدمه ولا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا ولا من الاخرس العزم على ترك القذف فما ذكر فى المواقف من ان قولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القوة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغى لاشعاره بان العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل وبان الندم على الفعل مع العزم على الترك لا يكفى فى التوبة لكن لا بد من امر ثالث هو بقاء القدرة وكلام الامام وغيره ان عند عدم القدرة لا يشترط فى التوبة العزم بل لا يصح ويكفى مجرد الندم لا يقال مراد المواقف ان مجرد هذا العزم بدون الندم ليس بتوبة لانا نقول هذا لغو من الكلام لا بيان لفائدة التقييد بالقدرة وقد يتوهم ان تقديره القدرة قيد للترك لا للعزم اى يجب العزم على ان لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له الآفة ان يعزم على ان لا يفعل لو فرض وجود القدرة بهذا يشعر ما قال فى المواقف ان الزانى المجبوب اذا ندم وعزم على ان لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافا لابى هاشم ثم التحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار هذا وقد شاع فى عرف العوام اطلاق اسم التوبة على الاستيناف واظهار العزم على ترك المعصية فى المستقبل وليس من التوبة فى شئ ما لم يتحقق الندم والاسف على ما مضى وعلامته طول

٧
الندم على المعصية لكونها معصية وهل الندم لخوف النار او طمع الجنة ولقبح المعصية مع غرض آخر وعند مرض مخوف توبة فيه تردد وقد يزاد قيد العزم على الترك فى الاستقبال ويزاد على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك والظاهر انه للبيان دون الاحتراز ومعنى الندم الاسف والحزن وتمنى كونه لم يفعل وعلامته طول الحسرة والبكاء واكتفى المعتزلة باعتقاد انه اساءة وانه لو امكنه رد المعصية لردها لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم بلا حزن ولان العاصى مكلف بالتوبة دائما وقد لا يمكنه تحصيل الحزن متن

الحسرة والحزن وانسكاب الدموع ومن نظر في باب التوبة من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام وتأمل فيما يرى من قصة استغفار داود عليه السلام علم صحة ما امر التوبة والمعتزلة لما اخرجوا بالكبيرة عن الايمان وجزموا بالدخول بل الخلود في النيران ما لم يتوبوا هونوا امر التوبة حتى اعتقد عوامهم انه يكفي مجرد قول العاصي تبت ورجعت وخواصهم انه يكفي ان يعتقد انه اساء وانه لو امكنه رد تلك المعصية لردها ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن وانما الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة في كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق (قال وهي واجبة) لا نزاع في وجوب التوبة اما عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك واما عند المعتزلة فعقلا لما فيها من دفع ضرر العقاب ولما ان الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح وهذا يتناول الصغاير ايضا فيكون حجة على البهشمية القائلين بوجوب التوبة عن الصغاير سمعا لا عقلا لسقوط عقوبتها ثم المصرح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يلزمه بتأخير ساعة اثم آخر يجب التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا ان بتأخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة تكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك التوبة عن كل منهما وثلث ساعات ثمان وهكذا واما قبول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب على الله تعالى وهل ثبت سمعا ووعدا قال امام الحرمين نعم بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التأويل وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن بمقتضى الجود على رأي البغدادية وبمقتضى العدل والحكمة على رأي الجمهور واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه سقط ذمه بالضرورة وبان التكليف باق وهو تعريض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب فوجب ان يكون له مخلص من العقاب وليس غير التوبة فوجب ان يكون مخلصا واكثر المقدمات مزخرف بل ربما يدعى القطع بان من اساء الى غيره وانتهك حرماته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه واما احتجاجنا بالاجماع على الابتهال الى الله تعالى في وجوب قبول التوبة وعلى وجوب شكره على ذلك فربما يدفع بان المسؤل هو اسنجحا عنها بشرايط القبول فان الامر فيه خطير ووجوب القبول لا ينافي وجوب الشكر لكونه احسانا في نفسه كتربية الوالد الولد يجب شكرها مع وجوبها ثم اختلفوا في سقط العقوبة فعند اكثر المعتزلة بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة الملجا ويندم العاصي عند معاينة النار ورد بمنع الندم في صورة الالجاء وبمنع كونه للقبح في صورة المعاينة واحتج الاكثرون بانه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتاخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب واما عندنا فهو بمحض عفو الله تعالى وكرمه وتوبته الصحيحة عبادة يثاب عليها تفضلا ولا تبطل بمعاودة الذنب ثم اذا تاب عنه ثانيا يكون عبادة اخرى فان قيل فعندكم حكم المؤمن المواظب على الطاعات المعصوم عن المعاصي والمؤمن المصر على المعاصي طول عمره من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات والمعاصي من غير توبة والمؤمن التائب عن المعاصي واحد وهو التفويض الى مشية الله تعالى من غير قطع بالثواب او العقاب فلا رجاء من الطاعة والتوبة ولا خوف من المعصية والاصرار وهذه جهالة جاهلة ومكابرة تابهة قلنا حكم الكل واحد في انه لا يجب على الله تعالى في حقهم

﴿وهي واجبة عندنا سمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا وعند المعتزلة عقلا لما فيها من دفع الضرر ووجوبها على الفور فاثم التارك مثلا حقة وقبولها ثابت عندنا بدليل ظني وواجب عند المعتزلة ذهابا الى ان العقاب بعد التوبة ظلم لان من بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه سقط ذنبه ولان التكليف باق وهو تعريض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب ولا طريق سوى التوبة وضعفه ظاهر ثم سقوط العقوبة عند اكثر المعتزلة بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها وعندنا بمحض الكرم والتوبة الصحيحة عبادة لا يبطل ثوابها بمعاودة الذنب والتوبة ثانيا عبادة اخرى﴾ متن

شئ لكن يثيب المطيع والتائب البتة بمقتضى الوعد على تفاوت درجات ويعاقب العاصى المصر بمقتضى الوعيد على اختلاف دركات لكن مع احتمال المغفرة لا مرجوحا فاين التساوى وانقطاع الخوف والرجا نعم خوفنا لاينتهى الى حد اليأس والقنوط اذ لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم اختلفت المعتزلة فى انه اذا سقط استحقاق عقاب المعصية بالتوبة هل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذى ابطله تلك المعصية فقال ابو على وابو هاشم لا لان الطاعة تنعدم فى الحال وانما يبقى استحقاق الثواب وقد سقط والساقط لايعود وقال الكعبى نعم لان الكبيرة لا تزيل الطاعة وانما تمنع حكمها وهو المدح والتعظيم فلا تزيل ثمرتها فاذا صارت بالتوبة كان لم تكن ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو اختيار المتاخرين لايعود ثوابه السابق لكن تعود طاعته السالفة مؤثرة فى استحقاق ثمراته وهو المدح والثواب فى المستقبل بمنزلة شجرة احرقت النار اغصانها وثمارها ثم انطفأت النار فانه يعود اصل الشجرة وعروقها الى خضرتها وثمرتها (قال ولايلزم تجديد الندم كلما ذكر٧) المعصية لانه قد اتى بما كلف به وخرج عن عهدته خلافا للقاضى منا ولابى على من المعتزلة وشبهتهما انه اولم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار والجواب المنع اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها ولو كان الامر كما ذكر لزم ان لاتكون التوبة السابقة صحيحة وقال القاضى انه ان لم يجدد ندما كان ذلك معصية جديدة يجب الندم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها اذ العبادة الماضية لاينقضها شئ بعد ثبوتها (قال ولاتعميم لتصح٦) المذهب انه تصح التوبة عن بعض المعاصى مع الاصرار على بعض خلافا لابى هاشم لنا الاجماع على ان الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامة بعض المعاصى صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الاعقوبة تلك المعصية وايضا ليست التوبة عن تلك المعاصى الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على ان لايعاودها وقد وجدت وشبهة ابى هاشم الندم عليها يجب ان يكون لقبحها وهو شامل للمعاصى كلها فلا يتحقق الندم على قبيح مع الاصرار على قبيح واجيب بان الشامل للكل هو القبح لاقبحها والتحقيق على ماذكره صاحب التجريد هو ان الدواعى الى الندم عن القبائح وان اشتركت فى كون الندم على القبيح لقبحه لكن يجوز ان تترجح بعض الدواعى بامور تنضم اليه كعظم المعصية اوقلة غلبة الهوى فيها فيحدث ذلك الترجح على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر لانتفاء ترجح الداعى بالنسبة اليه ولايلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذى تحقق منه الترجيح لا لقبحه اذ لايخرج الداعى بهذا الترجيح عن الاشتراك فى كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما فى الدواعى الى الفعل لحسنه قد يترجح البعض فيختص بعض الافعال الحسنة بالوقوع ولايلزم من ترك البعض الآخر كون ايقاع هذا البعض لا لحسنه بل لغرض غاية مافى الباب انه حصل للداعى الى هذا الفعل لحسنه رجحان لم يحصل للداعى الى الفعل الآخر وهذا ماقال اصحابنا انه كما يجوز الاتيان بواجب لحسنه مع ترك واجب آخر يجوز ترك قبيح لقبحه مع الاصرار على قبيح آخر (قال ويكفى فى الاجمال ٢) يعنى يكفى التوبة عن المعاصى كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لابد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا ورد بانه مكلف بالتوبة فى كل وقت مع امتناع اجتماع الذنوب الكثيرة فى وقت واحد فلو لم يكف الاجمال لزم تكليف مالايطاق قالوا ان كانت المعصية فى خالص حق الله تعالى كالواجب فقد يكفى الندم كما فى ارتكاب الفرار من الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى امر زايد كتسليم النفس للحد فى الشرب وتسليم ماوجب فى ترك الزكوة ومثله فى ترك الصلوة وان تعلقت بحقوق العباد لزم مع الندم ايصال حق العبد او بدله اليه ان كان

٧ ولايلزم تجديدها كلما ذكر الذنب خلافا للقاضى والجبائى ولاتعميمها
متن

٦ لتصح للاجماع على صحة اسلام من اصر على بعض معاصيه ولان حقيقتها الرجوع والندم والعزم وقد وجدت وقال ابوهاشم يجب ان يكون الندم لقبحها وهو شامل للكل ورد بان الشامل للكل هو القبح لا قبحها
متن

٢ وان علمت الذنوب مفصلة خلافا لبعض المعتزلة قالوا وفى حق الله تعالى قد يكفى الندم كما فى الفرار عن الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى زائد كما فى الشرب وترك الصلوة والزكوة فى حق العبد لا بد من تسليم حق العبد او بدله ان كان الذنب ظلما كالغصب والقتل ومن ارشاده ان كان اضلالا ومن الاعتذار اليه ان كان ايذاء كالغيبة والتحقيق ان الزائد واجب آخر الا انه قد لا يصح الندم بدونه كرد المغصوب
متن

الذنب ظلما كما في الغصب والقتل العمد ولزم ارشاده ان كان الذنب اضلالا له والاعتذار اليه ان كان
ايذاء كما في الغيبة ولا يلزم تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه الفحش والتحقيق ان هذا الزائد
واجب آخر خارج عن التوبة على ما قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه
للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقه معصية متجددة تستدعى
توبة ولا يقدح في التوبة عن القتل ثم قال وربما لا يصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كما في
الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب ففرق بين القتل والغصب (قال المبحث
الخامس عشر ٣) في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قد جرت عادة المتكلمين بايرادهما في علم
الكلام مع انهما بالفروع اشبه وكانهما يشبهان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية والاخلال
بالواجب والمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام ولهذا بتوا القول بانهما واجبان مع القطع
بان الامر بالمندوب ليس بواجب بل مندوب والدليل على وجوبهما من غير توقف على ظهور
الامام كما زعم الروافض الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون
الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واما السنة
فلقوله عليه السلام مر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك وقوله عليه السلام لتأمرن
بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو اخياركم فلا يستجاب لكم وقوله
عليه السلام من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف
الايمان واما الاجماع فهو ان المسلمين في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه
مع الاقتدار عليه فان استدل على نفي الواجب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم
من ضل اذا اهتديتم وقوله تعالى لا اكراه في الدين وبما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت
قلنا يا رسول الله متى لا يؤمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر قال اذا كان البخل في خياركم واذا كان
الحكم في رذالكم واذا كان الادهان في كباركم واذا كان الملك في صغاركم اجيب بان المعنى اصلحوا
انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد
النهي عنادهم واصرارهم على المعصية او لا يضر المهتدي اذا نهى ضلال الضال وقوله
لا اكراه منسوخ بآيات القتال على انه ربما نافش في كون الامر والنهي اكراها واما الحديث
فلا يدل الا على نفي الوجوب عند فوات الشرط بلزوم المفسدة وانتفاء الفائدة فان من شرائط
وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل بوجههما من انه واجب معين او مخير
مضيق او موسع عين او كفاية وكذا في النهي وبالجملة العلم بما يختلف باختلافه حال الامر والنهي
ليقعا على ما ينبغي ومنها تجويز التأثير بان لا يعلم عدم التأثير قطعا لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني
فان قيل يجب وان لم يؤثر اعزازا للدين قلنا ربما يكون ذلك اذ لا لا ومنها انتفاء مضرة ومفسدة اكثر
من ذلك المنكر او مثله وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن انه يقتل ولا ينكي نكاية
بضرب ونحوه لكن يرخص له السكوت بخلاف من يحمل وحده على المشركين ويظن انه يقتل
فانه انما يجوز اذا غلب على ظنه انه ينكي فيهم بقتل او جرح او هزيمة (قال ولا يختص بالولاة ٢)
كان المسلمون في الصدر الاول وبعده يأمرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير نكير
من احد ولا توقيف على اذن فعلم انه لا يختص بالولاة بل يجوز لآحاد الرعية بالقول والفعل لكن
اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان حذرا عن الفتنة كذا ذكر امام
الحرمين وقال ان الحكم الشرعي اذا استوى في ادراكه الخاص والعام ففيه للعالم وغير العالم
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي
بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد ثم ليس لمجتهد ان يتعرض بالردع والزجر

٣ المبحث الخامس عشر قد طبق الكتاب والسنة والاجماع على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فالمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام والا فالامر بالمندوب او النهي عن المكروه ليس بواجب بل مندوب وقوله تعالى عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم معناه اصلحوا انفسكم لاداء الواجبات وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يضركم بعد النهي عنادهم واصرارهم ولا اكراه في الدين منسوخ بآيات القتال ورخصة النبي صلى الله عليه وسلم في الترك انما هي عند انتفاء الشرط وهو العلم بوجه المعروف والمنكر بتجويز التأثير وانتفاء المفسدة   متن

٢ ولا يختص بالولاة الا اذا انتهى الى القتال ولا باهل الاجتهاد الا اذا كان مدركه الاجتهاد ولا بمن لا يرتكب مثله لانهما واجبان يتميزان ويسقط بقيام البعض عن الباقين لانه فرض كفاية واذا نصب واحد كالمحتسب تعين عليه وهل يجوز للمجتهد الاعتراض على آخر في محل الخلاف وفيه خلاف   متن

على مجتهد آخر فى موضع الخلاف اذ كل مجتهد مصيب فى الفروع عندنا ومن قال ان المصيب واحد فهو غير متعين عنده وذكر فى محيط الحنفية ان للحنفى ان يحتسب على الشافعى فى اكل الضبع ومتروك التسمية عمدا وللشافعى ان يحتسب على الحنفى فى شرب المثلث والنكاح بلا ولى ثم لا يختص وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لمن يكون ورعا لا يرتكب مثله بل من رأى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه لان تركه المنكر ونهيه عنه فرضان متغيران ليس لمن ترك احدهما ترك الآخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به فى كل بقعة من فيه غنساء سقط الفرض عن الباقين وهذا لا ينافى القول بانه فرض على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية فرض على الكل و يسقط بفعل البعض نعم اذا نصب لذلك احد تعين عليه فيحتسب فيما يتعلق بحقوق الله تعالى من غير بحث وتجسس وفيما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العموم كمطل المديون الموسر وتعدى الجار فى جدار الجار يحتسب اذا استعداه صاحب الحق وعلى العموم كتعطل شرب البلد وانهدام سوره وترك اهله رعاية ابناء السبيل المحتاجين مع عدم المال فى بيت المال يحتسب ويأمر على الاطلاق وينكر على من يغير هيئات العبادات كالجهر فى الصلوة السرية وبالعكس وعلى من يزيد فى الاذان وعلى من يتصدى للافتاء والتدريس او الوعظ وهو ليس من اهله وعلى القضاة اذا احتجبوا الخصوم اوقصروا فى النظر فى الخصومات وعلى ائمة المساجد المطروقة اذا طولوا فى الصلوة وبهذا يعلم ان الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يقتصر على الواجب والحرام وينبغى ان يحتسب برفق وسكون متدرجا الى الاغلظ فالاغلظ بحسب حال المنكر ذكر فى المحيط للحنفية ان من رأى غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا ينازعه ان لج وفى الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه وان لج وفى السوءة ادبه وان لج قتله (قال الفصل الثالث فى الاسماء والاحكام وفيه مباحث) اقول هذه الترجمة شايعة فى كلام المتقدمين ويعنون بالاسماء اسامى المكلفين فى المدح مثل المؤمن والمسلم والمتقى والصالح وفى الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق وبالاحكام ما لكل منها فى الآخرة من الثواب والعقاب وكيفيتهما (قال المبحث الاول الايمان فى اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة او التعدية ٦) بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما نزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين ومآله فى التحقيق عائد الى اخذ الشئ صادقا والصدق مما يوصف به المتكلم والكلام والحكم يقع تعليقه بالشئ باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله اى بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وآمنت بالرسول اى بانه مبعوث من الله تعالى صادق فيما جاء به وآمنت بملائكته اى بانهم عباده المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بذكورة ولا انوثة ليسوا ابنات الله ولا شركاء وآمنت بكتبه وكلماته اى بانها منزلة من عند الله صادقة فيما تضمنه من الاحكام وآمنت باليوم الآخر اى بانه كائن البتة وآمنت بالقدر اى بان الخير والشر بتقدير الله ومشيته ومرجع الكل الى القبول والاعتراف واما فى الشرع فاختلف الآراء فى تحقيق الايمان وفى كونه اسما لفعل القلب فقط او فعل اللسان فقط او لفعلهما جميعا وحدهما او مع سائر الجوارح وهذه طرق اربعة فعلى الاول قد يجعل اسما للتصديق اعنى تصديق النبى فيما علم مجيئه به بالضرورة اى فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفى الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للمعرفة اعنى معرفة ما ذكرنا ويتناول معرفة الله

٦ ويعدى بالباء واللام لملاحظة معنى الاعتراف والاذعان ومآله الى اخذ الشئ صادقا والصدق مما يوصف به المتكلم والكلام والحكم تعلق بالشئ باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله وبالملائكة وبالكتاب وبالرسول وباليوم الاخر وبالقدر واما فى الشرع فاما ان يجعل لفعل القلب فقط او اللسان فقط او كليهما وحدهما او مع سائر الجوارح فعلى الاول هو اسم للتصديق عند الاكثرين اعنى تصديق النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة وللمعرفة عند الشيعة وجهم والصالحى وعلى الثانى للاقرار بشرط المعرفة عند الرقاشى وبشرط التصديق عند القطان وبلا شرط عند الكرامية وعلى الثالث لمجموع التصديق والاقرار وعليه اكثر المحققين الا انه كثيرا ما يقع فى عباراتهم مكان التصديق المعرفة او العلم او الاعتقاد وعلى الرابع للاقرار باللسان والتصديق بالجنان والعمل بالاركان اما على ان يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا فى الكفر وعليه الخوارج او غير داخل فيه وعليه المعتزلة مختلفين فى ان الاعمال فعل الواجبات وترك المحظورات او مطلق فعل الطاعات واما على ان لا يجعل خارجا وعليه اكثر السلف وهو المحكى عن مالك والشافعى ذهابا الى انه قد يطلق على ما هو الاساس فى النجاة وعلى الكامل المنجى بلا خلاف والا فانتفاء الشئ بانتفاء

جزئه ضرورى متن

تعالى بوحدانيته وسائر ما يليق به وتنزهه عما لا يليق به وهو مذهب الشيعة وجهم بن صفوان
وابي الحسين الصالحي من القدرية وقد يميل اليه الاشعري ويتعرف فرقا بين المعرفة والتصديق
ومن الناس من يكاد يقول بانه اسم لمعنى آخر غير المعرفة والتصديق هو التسليم الا انه يعود
بالاخرة الى التصديق على ما يراه اهل التحقيق وعلى الثاني وهو ان يجعل اسما لفعل اللسان
اعني الاقرار بحقية ما جاء به النبي عليه السلام وقد يشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار
بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية يوجد لا محالة فلا يجعل من الايمان
لكونه اسما لفعل مكتسب لا ضروري وقد يشترط التصديق واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار
الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه بهما يكون الايمان هو الاقرار فقط
وقد لا يشترط شيء منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا
الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان واظهر الكفر لا يكون مؤمنا ومن اضمر الايمان
و لم يتفق منه الاظهار و الاقرار لم يستحق الجنة و اذا تحققت فليس لهؤلاء الفرق الثلاث كثير
خلاف في المعنى وفيما يرجع الى الاحكام وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل القلب و اللسان
فهو اسم للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكي عن ابي حنيفة رحمه الله
تعالى وكثيرا ما يقع في عبارات الجماهير من العلماء مكان التصديق تارة المعرفة وتارة العلم وتارة الاعتقاد
وعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى
ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط
فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام في الدنيا من الصلوة عليه وخلفه والدفن في مقابر المسلمين
والمطالبة بالعشور والزكوات ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار بهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه
الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي
مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز
كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات
عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب وان كابرت الروافض غير متأملين في انه كان
اشهر اعمام النبي عليه السلام واكثرهم اهتماما به واوفرهم حرصا من النبي عليه السلام على ايمانه فكيف
اشتهر ايمان حمزة والعباس رضي الله عنهما وشاع على رؤس المنابر فيما بين الناس وورد في ايمانهما
الاحاديث المشهورة وكثر منهما في الاسلام المساعي المشكورة دون ابي طالب واما على الرابع وهو
ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان
وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير
داخل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي
وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة
كانت او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون
مذهبا لعاقل وقد لا يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلوده
في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين و المحكي عن مالك
والشافعي والاوزاعي وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف لا ينتفي الشيء اعني الايمان مع انتفاء ركنه
اعني الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل اسما للايمان وجوابه ان الايمان يطلق
على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل
المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين
اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم

للاول امرا ثانى وذكر الامام فى وجه الضبط ان الايمان اما ان يكون اسما لعمل القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية وجهم والتصديق عندنا واما لعمل الجوارح فان كان هو القول فذهب الكرامية او سائر الاعمال فمذهب المعتزلة واما لمجموع عمل القلب والجوارح وهو مذهب السلف وفيه اختلال من جهة ترك عمل القلب فى مذهب الاعتزال وعدم التعرض لمذهب التصديق والاقرار فان قيل قد ذكرت من المذاهب ما يبلغ عشرة ونحن قاطعون بان النبى عليه السلام ومن بعده كانوا يأمرون بامر معلوم يمتثل من غير افتقار الى بيان ولا استفسار الا بحسب المتعلق اعنى ما يجب الايمان به فكيف ذلك قلنا الاخفاء ولا خلاف فى انهم كانوا يأمرون بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون فى حق الاحكام الدنيوية بما يدل على ذلك وهو الاقرار الا انه وقع اختلاف واجتهاد فى ان مناط الاحكام الاخروية مجرد هذا المعنى ام مع الاقرار ام مع الاعمال وفى ان ذلك مجرد معرفة واعتقاد ام امر زائد على ذلك وهذا لا بأس به (قال لنا مقامات الاول ٧) ان الايمان فعل القلب دون مجرد فعل اللسان الثانى انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد والثالث ان الاعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفى هو بانتفائها اما المقام الاول فبيانه بنصوص تدل على ذلك حتى ان القول بكون الايمان مجرد الاقرار يكاد يجرى مجرى انكار النصوص قال الله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم ثبت قلبى على دينك ومن كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من الايمان الحديث وقد يستدل بوجهين احدهما انه لو كان الايمان هو القول لما كان المكلف مؤمنا حقيقة الا حال التلفظ لانقضاء القول بعده بخلاف التصديق فانه باق فى القلب حتى حال النوم والغفلة الى طريان ضده الذى هو الكفر واجيب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة فى الحال دون الماضى بان المؤمن بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق الى ان يطرأ ضده وثانيهما انا لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى آخر لم يكن المتلفظ به مؤمنا قطعا واجيب بانهم لا يعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب اية الفاظ كانت واية حروف من غير ان يجعل التصديق جزأ منه والحاصل انه اسم للمقيد دون المجموع تمسك المخالف بوجهين احدهما قوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا حيث رتب ثواب الجنة على القول قلنا ان كانت ما موصولة فالقول بالتحقيق هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول ان حمل على اللفظى فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى فى النفس وان حمل على النفس فهو نفس التصديق ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار حيث رتب على القول الخالى عن تصديق القلب العقاب بالنار والمخالف ايضا لا يخالف فى ذلك وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين حيث نفى الايمان عمن اقر باللسان دون القلب وثانيهما ان النبى عليه السلام ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمتى الشهادة حتى ان اسامة حين قتل من قال لا اله الا الله ذهابا الى انه لم يكن مصدقا بالقلب انكر عليه النبى عليه السلام وقال هلا شققت قلبه وقال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا منى دماءهم واموالهم قلنا هذا فى حق احكام الدنيا وانما النزاع فى احكام الآخرة واذا تاملت فحديث اسامة لنا لا علينا (قال المقام الثانى ان الايمان ٢) فى اللغة التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل فى الشرع

٧ انه فعل القلب لقوله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وفى الحديث اللهم ثبت قلبى على دينك ومن كان فى قلبه مثقال ذرة من حبة من خردل من الايمان قالوا فاثابهم الله بما قالوا وايضا شاع الاكتفاء بالكلمتين قلنا الثواب على المقول وهو المعنى او على القول بدلالته عليه والاكتفاء انما كان فى حكم الدنيا وبه عصمة الدم والمال ولذا قال امرت ان اقاتل الناس الحديث متن

٤ فى الشرع لم ينقل الى غير معنى التصديق لانه خلاف الاصل ولان العرب كانوا يمتثلون من غير استفسار ولا توقف الا فيما يجب الايمان به وقد بين بقوله صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله الحديث غاية الامر انه خص بالتصديق بامور مخصوصة ومعناه ما يعبر عنه بكرويدن وراستكوى داشتن ويقابله التكذيب ويتنافيه التردد وهو غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف ولا يصدق قال الله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وبين الفرق بان المقابل للتصديق الانكار والتكذيب وللمعرفة النكر والجهالة ولهذا قد يفسر بالتسليم وبالعكس وبان التصديق ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو كسبى اختيارى ولهذا يؤمر به ويثاب عليه والمعرفة ربما تحصل بلا كسب ولقد زاد من قال المعتبر فى الايمان التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا يمتاز عما جعل فى المنطق مقابلا للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار فلا يكون تصديقا فى اللغة فلا يكون ايمانا فى الشرع كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا هو ايقاع النسبة اختيارا والعلم كيفية نفسانية او انفعال متن

الى معنى آخر اما اولا فلان النقل خلاف الاصل لايصار اليه الا بدليل واما ثانيا فلانه كثر
فى الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامتثل
من امتثل من غير استفسار ولاتوقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لايفهم وانما احتيج
الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبى عليه السلام لمن سأله
عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن بالله تعويلا على
ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبرائيل اتاكم يعلمكم دينكم ولوكان الايمان غير التصديق لما كان
هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا نعم لوقيل انه فى اللغة لمطلق التصديق وقد نقل فى الشرع
الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى
اللغوى وهو ما يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن ويخالفه التكذيب
وبنا فيه التوقف والتردد ولهذا اختار العلماء فى الفاظ الايمان كر ويدم باور داشتم
راست كوى داشتم بدل وانه معنى واضح عند العقل لا يشتبه على العوام فضلا عن الخواص
والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف الحق ولايصدق به عنادا واستكبارا
قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون
الحق وهم يعلمون وقال وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون
وقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال حكاية عن موسى عليه السلام لفرعون
لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر فاحتيج الى الفرق بين العلم بما جاء به
النبى عليه السلام وهو معرفته وبين التصديق ليصح كون الاول حاصلا للمعاندين دون
الثانى وكون الثانى ايمانا دون الاول فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار
والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالى رحمه الله حيث فسر التصديق
بالتسليم فانه لايكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل
وقال التصديق عبارة عن ربط القلب بما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبى يثبت باختيار المصدق
ولهذا يؤمر ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا
كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين
زيادة تحقيق فقال المعتبر فى الايمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم
اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقى المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار
كما اذا ادعى النبى النبوة واظهر المعجزة فوقع فى القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه
اختيارا فانه لايقال فى اللغة انه صدقه فلايكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون
فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية اوانفعالا وهو حصول المعنى فى القلب والفعل
القلبى ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذى هو كلام النفس ويسمى عقد القلب
فالسوفسطائى عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبى عليه السلام لكنهم ليسوا
مصدقين لغة لانهم لايحكمون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان
التصديق المعتبر فى الايمان نوع من التصديق المنطقى الذى هو احد قسمى العلم لكونه مقيدا
بالاختيار وكون التصديق العلمى اعم لافرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس
من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر
بعض المعتنين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذى فسر به الامام الغزالى التصديق ليس
من جنس العلم بل امر وراءه معناه كردن دادن وكرويدن وحق داشتن مر انراكه حق دانسته
باشى ويؤيده ما ذكر امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لايثبت كلام النفس

الامع العلم ونحن نقول لاشك ان التصديق المعتبر فى الايمان هو مايعبر عنه فى الفارسية بكرويدن وباور كردن وراست كوى داشتن اذا اضيف الى الحاكم وراست داشتن وحق داشتن اذا اضيف الى الحكم ولايكفى مجرد العلم والمعرفة الخالى عن هذا المعنى لكن ههنا مواضع نظر ومطارح فكر لابد من التنبيه عليها ولاغنى من الاشارة اليها الاول انه ليس معنى كون المأمور به مقدورا واختياريا انه يلزم ان يكون البتة من مقولة الفعل التى ربما ينازع فى كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان فى نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود اوالكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لااله الاهو وقل انظروا ماذا فى السموات والارض اوالانفعالات كالتسخن والتبرد والحركات والسكنات وغير ذلك كالصلوة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لامجرد ايقاعها فكون الايمان مأمورا به اختياريا مقدورا مثابا عليه لاينا فى كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته على انه لو لزم كون المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما فى سائر الواجبات الثانى ان ابن سينا وهو القدوة فى فن المنطق والثقة فى تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح بان التصديق المنطقى الذى قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللغوى المعبر عنه فى الفارسية بكرويدن المقابل للتكذيب قال فى كتابه المسمى بدانش نامۀ علائى دانش دو كونه است يكى دريافتن ودررسيدن وآنرا بتازى تصور خوانند ودوم كرويدن وآنرا بتازى تصديق خوانند وهذا صريح بان ثانى قسمى العلم هو المعنى الذى وضع بازائه لفظ التصديق فى لغة العرب وكرويدن فى لغة الفرس ونفى لما عسى يذهب اليه معاند من ان كرويدن فى المنطق غيره فى اللغة وقال فى الشفاء التصديق فى قولك البياض عرض هو ان يحصل فى الذهن نسبة صورة هذا التأليف الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصول النسبة التامة فى الذهن على مايفهمه البعض بل حصول ان ينسب الذهن الثبوت اوالانتفاء الذى بين طرفى المؤلف الى ما فى نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق اعنى صادق داشتن وكرويدن وبينه بانه ضد التكذيب الذى معناه النسبة الى الكذب اعنى كاذب داشتن وبهذا يندفع مايقال ان الحكم فعل اختيارى هو الايقاع اوالانتزاع فكيف يكون نفس التصديق اوجزؤه والتصديق قسم من العلم الذى هو من مقولة الكيف او الانفعال ونعم ماقال من قال الاسناد والايقاع ونحو ذلك الفاظ وعبارات والتحقيق انه ليس للنفس ههنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول وادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة نعم حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب اى مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور به يجب ان يكون من الاول فان قيل فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كالسوفسطائى وابعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان قلنا نحن لاندعى الاكون التصديق المنطقى على مايفسره رئيسهم لا على مايفهمه كل نساج وحلاج هو التصديق اللغوى المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن وانه لايصح حينئذ بت القول واطباق القوم على ان المعتبر فى الايمان هو اللغوى دون المنطقى بل غايته انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار واما انه يلزم على قصد تقسيمه وتفسيره كون اليقين الخالى عن الاذعان والقبول تصورا او خارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام فى امكان الايقان

بدن الاذعان وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي عليه السلام غير مصدقين وفي ان كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كما في القاء المصحف في القاذورات الثالث انا لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به واما ان هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فممنوع بل معلوم الانتفاء قطعا ولو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الاتصاف به حقيقة الا حال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف معنى هذه المقولة الرابع انه وقع في كلام كثير من عظماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديقي المعبر عنه بكرويدن ويقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق فان قيل قد ذكر امام الحرمين والامام الرازي وغيرهما ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة قلنا معناه انه ليس بمتعين ان يكون علما او ارادة بل كل ما يحصل في النفس من حيث يدل عليه بعبارة او كتابة او اشارة فهو كلام النفس سواء كان علما او ارادة او طلبا او اخبارا او استخبارا او غير ذلك وليس كلام النفس نوعا من المعاني مغايرا لما هو حاصل في النفس باتفاق الفرق والا كان انكاره انكارا للتصديق والطلب والاخبار والاستخبار وسائر ما يحصل في القلب وليس كذلك بل انكاره عائد الى ان الكلام هو المسموع فقط دون هذه المعاني فالقول بان الايمان كلام النفس لا يكفي في التفصي عن مطالبة انه من اي نوع من انواع الاعراض واية مقولة من المقولات ولا محيص سوى تسليم انه من الكيفيات النفسية الحاصلة بالاختيار الخالية عن الجحود والاستكبار وليت شعري انه اذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد وكلام كثير من ذوي التحصيل القائلين بالتصديق يدل على انهم لا يعنون بالمعرفة التي لا تكفي في الايمان معرفة حقية جميع ما جاء به النبي عليه وسلم قال ابو المعين النسفي في تبصرة الادلة لا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق فانا آمنا بالملائكة والكتب والرسل ولا نعرفهم باعيانهم والمعاندون يعرفون ولا يصدقون كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب فدل على انفكاك التصديق عن العلم والعلم عن التصديق ولهذا لم يجعل الايمان معرفة على ما ذهب اليه جهم ابن صفوان الخامس ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما القي عليهم والانبياء بما اوحي اليهم والمصدقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام فهو مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزات حدسي ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل فان قيل لا شك ان المقصود بالتصديق والتسليم واحد والتصريح بذلك من اكابر الصحابة وعلماء الامة وارد وفي قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا

٤ ان الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان لما ثبت انه اسم للتصديق ولا نقل وانه لا ينفع عند معاينة العذاب ولا عمل وان المؤمن قد يؤمر وينهى مثل يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام يا ايها الذين آمنوا لا تقدموا وللنصوص الدالة على انهما امران متغايران مثل الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقد يتفارقان مثل وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وللاجماع على ان الايمان شرط العبادة وعلى ان من صدق واقر فمات قبل ان يعمل فمؤمن وقالت المعتزلة نحن لا ننكر اطلاق الايمان على التصديق بالامور المخصوصة لكنا ندعي نقله الى الاعمال بوجوه الاول انها الدين لقوله تعالى وذلك الدين القيم اشارة الى المذكور من اقامة الصلوة وغيرها والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيجيء واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك اشارة الى الاخلاص او التدين والانقياد وان يراد ان الدين المعتبر عند الله دين الاسلام وسنتكلم على كون الاسلام هو الايمان الثاني انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم قلنا اريد الكامل الثالث وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس قلنا مجاز والمراد تصديقكم بوجوبها الرابع قاطع الطريق يخزى لانه يدخل النار لقوله تعالى ولهم في الآخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يخزى لقوله تعالى حكاية ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه واجيب بمنع الكبرى فان الذين آمنوا معه هم الصحابة الخامس قوله ؟

فى انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما عليه شاهد وان امكنت مناقشته وبقوله تعالى
وما زادوا الا ايمانا وتسليما مجادلة فى اتحاد المفهوم لا غير فما بال اقوام شددوا النكير واكثروا
المداهنة على من قال بذلك من المتأخرين ونسبوه الى اختراع مذهب فى الاسلام وزيادة ركن
فى الايمان قلنا لانه كان يزعم اولا ان التسليم امر زائد على التصديق الذى اعتبره العلماء لم
ينكشف على من قبله من الاذكياء واعترف بانه انما اطلع عليه بعد حين من الدهر وصدر
من العمر مع ان السلف قد صرحوا بان المراد به ما يعبر عنه فى الفارسية بكرويدن وباور داشتن
وبذيرفتن وراست كرى داشتن وانه لا يكفى مجرد المعرفة لحصولها لبعض الكفار على ما نطق به
من الآيات فكاد يفضى ذلك الى نسبة نفسه مدة من الزمان وكثير من السلف الى الجهل بحقيقة
الايمان والى الاصرار على انه لابد من امر وراء التصديق والاقرار ولانه اتخذ لفظ التصديق
مهجورا مع كونه فى بين الانام مشهورا وعلى وجه الايام مذكورا وبنى الامر كله على لفظ التسليم
بحيث اعتقد كثير من العوام بل الخواص انهما معنيان مختلفان قد يجتمعان وقد يفترقان لاحظ
لاهل التصديق دون التسليم من الايمان وربما يرى الواحد من غلاة الفريقين وجهلة القبيلين
يشمئز من احد اللفظين ولا يكتفى بان يكون التصديق والتسليم مذهبين ولانه اعتبر فى التسليم
تحقيقات وتدقيقات لم تخطر ببال الكثير من المسلمين بل لا يفهمها الا الاذكياء من ائمة الدين
فاتخذها جهلة العوام ذريعة الى تكفير الناس وتجهيل الخواص حتى استفتوه فى شأن بعض
رؤساء الدين وعلماء المسلمين والمهرة من المحققين فافتى بكفره بناء على انه انكر بعض ما اورده هو
فى تحقيق الايمان مع انك اذا تحققت فبعض منازعاتهما لفظى وبعضها اجتهادى الى غير
ذلك من امور قصد بها صلاح الدين وقمع الجاحدين لكنها ادت الى ما ادت وافضت الى
ما افضت لما انه ترك الارفق الى الاوفق والاليق الى الاوثق ولا عليه فانه قد بذل الجهد فى احياء
مراسم الدين واعلاء لواء المسلمين جزاه الله خير الجزاء عن اهل اليقين واعلى درجته يوم اللقاء
فى عليين (قال المقام الثالث) الاعمال غير داخلة فى حقيقة الايمان لوجوه الاول ما مر انه اسم
للتصديق ولا دليل على النقل الثانى النص والاجماع على انه لا ينفع عند معاينة العذاب ويسمى
ايمان اليأس ولا خفاء فى ان ذلك انما هو التصديق والاقرار اذ لا مجال للاعمال الثالث النصوص
الدالة على الاوامر والنواهى بعد اثبات الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام
الرابع النصوص الدالة على ان الايمان والاعمال امران متفارقان كقوله تعالى ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات ومن يعمل
من الصالحات وهو مؤمن وسئل النبى صلى الله عليه وسلم عن افضل الاعمال فقال ايمان لا شك فيه
وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور والخامس الآيات الدالة على ان الايمان والمعاصى قد يجتمعان
كقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين آمنوا ولم يهاجروا وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا الآية كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين
لكارهون السادس الاجماع على ان الايمان شرط العبادات السابع انه لو كان
اسما للطاعات فاما الجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء بعض الاعمال فلم يكن من صدق واقر مؤمنا قبل
الاتيان بالعبادات والاجماع على خلافه وعلى ان من صدق واقر فادركه الموت مات مؤمنا
قال فى التبصرة قد اجمع المسلمون على تحقق اسم الايمان وثبات حكمه بمجرد الاعتقاد واما الكل
عمل على حدة فتكون كل طاعة ايمانا على حدة والمنتقل من طاعة الى طاعة منتقلا من دين الى دين
الثامن ان جبرائيل عليه السلام لما سأل النبى عليه السلام عن الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون
الاعمال وقالت المعتزلة نحن لا ننكر استعمال الايمان فى الشرع فى معناه اللغوى اعنى التصديق
لكنا ندعى نقله عن ذلك الى معنى شرعى هو فعل الطاعات وترك المعاصى لان المفهوم من اطلاق

ع صلى الله عليه وسلم لا يزنى الزانى وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن قلنا تغليظ السادس لو كان مجرد التصديق لما كفر بشئ من الافعال والاقوال قلنا يجوز ان يجعل الشارع بعض المعاصى امارة التكذيب كسجدة الصنم السابع قد يثبت التصديق مع نفى الايمان الشرعى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ومن الناس من يقول آمنا بالله الآية قلنا لان الاول تصديق بالله وحده والثانى باللسان فقط الثامن الايمان ينبئ عن استحقاق غاية المدح على ما يشعر به قوله تعالى انه كان من عبادنا المؤمنين فينافى استحقاق الذم الكبير قلنا العاصى يستحق كلا من وجه وانما غاية المدح لكامل الايمان متن

المؤمن في الشرع ليس هو المصدق فقط ولان الاحكام المجراة على المؤمنين دون الكفرة
ليست منوطة بمجرد المعنى اللغوي ورد بانا لا ندعي كونه اسما لكل تصديق بل للتصديق
بامور مخصوصة كما في الحديث المشهور فان اريد بالنقل عن المعنى اللغوي بمجرد هذا فلا نزاع
ولا دلالة على ما يزعمون من كونه اسما للطاعات فاحتجوا بوجوه الاول ان فعل الواجبات هو الدين
المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة
وذلك دين القيمة اي ذلك المذكور من اقامة الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام
لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيجيء واجيب اولا بان ذلك مفرد
مذكر وجعله اشارة الى جملة ما سبق تأويل ليس اولى واقرب من جعله اشارة الى الاخلاص او التدين
والانقياد ولما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا اولى لبقاء اللفظ على معناه اللغوي او قريبا منه
الا ترى ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك الدين القيم معناه
ان التدين بكون الشهور اثني عشر اربعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدين المستقيم على
ان ههنا شيئا آخر وهو ان الدين في تلك الآية مضاف الى القيمة لا موصوف كما في هذه الآية
والمعنى دين الملة القيمة فلا يكون معناه الملة والطريقة بل الطاعة كما في قوله تعالى مخلصين له
الدين وحينئذ سقط الاستدلال بالكلية وثانيا بان معنى الآية الثانية ان الدين المعتبر هو دين الاسلام
للقطع بان الدين وهو الملة والطريقة التي تعتبر غالبا باضافتها الى الرسول لا تكون نفس الاسلام الذي
هو صفة المكلف وثالثا بما سيجيء من الكلام على دليل اتحاد الايمان والاسلام الثاني قوله تعالى انما
المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وقوله تعالى انما المؤمنون
الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا الآية واجيب بان المراد كمال الايمان جمعا بين الادلة الثالث قوله
تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس واجيب بان المعنى تصديقكم بوجوبها
او بكونها جائزة عند التوجه الى بيت المقدس او هو مجاز لظهور العلاقة وهو كون الصلوة
من شعب الايمان وثمراته ومشروطة به ودالة عليه على ما قال النبي عليه السلام بين العبد و بين الكفر
ترك الصلوة الرابع ان كل قاطع الطريق يخزى يوم القيامة لانه يدخل النار بدليل قوله تعالى ولهم
في الآخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يخزى بدليل قوله تعالى حكاية وتقريرا ربنا انك من تدخل
النار فقد اخزيته ولا شيء من المؤمن يخزى يوم القيامة لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين
آمنوا معه واجيب بمنع الكبرى فان المراد بالذين آمنوا معه الصحابة لا كل مؤمن ولا يصح لهم التمسك
بقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين لان القاطع ليس بكافر فان قيل هب ان ليس
في الذين آمنوا معه قاطع طريق لكن لا شك ان فيهم العاصي والباغي و بهذا يتم الاستدلال قلنا انما يتم
لو ثبت بالدليل انه لا يعفى عنه ولا يثاب عليه بل يدخل النار البتة وان الآيات الثلث مجراة على العموم
الخامس قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن لا يسرق السارق وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له
لا ايمان لمن لا عهد له واجيب بانه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد كقوله تعالى في تارك الحج
ومن كفر فان الله غني عن العالمين والمعارضة بمثل قوله عليه السلام وان زنى وان سرق حتى قال
وان رغم انف ابي ذر السادس لو كان الايمان هو التصديق لكان كل مصدق بشيء مؤمنا وعلى تقدير
التقييد بالامور المخصوصة لزم ان لا يكون بغض النبي عليه السلام والقاء المصحف في القاذورات
وسجدة الصنم ونحو ذلك كفرا ما دام تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي عليه السلام باقيا
واللازم منتف قطعا واجيب بان من المعاصي ما جعله الشارع امارة عدم التصديق تنصيصا
عليه او على دليله والامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال
السابع ان الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك ونفي الايمان الشرعي بقوله تعالى وما يؤمن

اكثرهم بالله الاوهم مشركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله و باليوم الاخر وماهم بمؤمنين واجيب بان الاول تصديق بالله وحده وهو غير كاف بالاتفاق والثانى تصديق باللسان فقط وهو محض النفاق الثامن ان اسم المؤمن ينبئ عن استحقاق غاية المدح والتعظيم وكذلك قوله تعالى فى آخر قصة بعض الانبياء انه كان من عبادنا المؤمنين ومرتكب الكبيرة انما يستحق الذم والعذاب الاليم فلا يستحق اسم المؤمن على الاطلاق واجيب بانه يستحق المدح من جهة التصديق الذى هو رأس الطاعات والذم من حيث الاخلال بالاعمال ولا منافاة ومايقع فى معرض المدح على الاطلاق يحمل على كمال الايمان على ماهو مذهب السلف (قال خاتمة ٢) كما اختلفت الامة فى حكم صاحب الكبيرة فكذلك فى اسمه بعد الاتفاق على تسميته فاسقا فعندنا مؤمن وعند المعتزلة لامؤمن ولاكافر ويسمون ذلك المنزلة بين المنزلتين وعند الخوارج كافر وعند الحسن البصرى منافق وقد فرغنا من اقامة الادلة ودفع شبه المعتزلة المبنية على كون الاعمال من الايمان فالآن نشير الى دفع باقى شبههم وشبه الخوارج ومن يسميه بالمنافق فمن شبه المعتزلة مااحتج به واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد حتى رجع الى مذهبه وهو انه اجتمعت الامة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا فى كونه مؤمنا اوكافرا فوجب ترك المختلف والاخذ بالمتفق عليه والجواب ان هذا ترك للمتفق عليه وهو انه امامؤمن اوكافر ولا واسطة بينهما واخذ بمالم يقل به احد فضلا عن الاتفاق ومنها ان للفاسق بعض احكام المؤمن المطلق كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة والغسل والصلوة عليه والدفن فى مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كالذم واللعن وعدم اهلية الامامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين فلا يكون مؤمنا ولاكافرا والجواب ان هذا انما يتم لو كان ماجعلتموه احكام الكافر خواصه التى لاتتجاوزه الى المؤمن اصلا كما فى احكام المؤمن وهذا نفس المتنازع فانها عندنا تعم الكافر وبعض المؤمنين وفى كلام المتأخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لاينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذى نسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال وننفيه عن الفساق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان و بين منزلة الكفر بالاتفاق وكانه رجوع عن المذهب و اعراض كما يقال فى نفى الصفات انا نريد ما هو من قبيل الاعراض والا فقدماؤهم يصرحون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة و بان القول بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره واما الخوارج فذهب جمهورهم الى ان كل معصية كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الناطقة بكفر العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى فى تارك الحج ومن كفر فان الله غنى عن العالمين وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر الفسق على الكافر فيكون كل فاسق كافرا وكقول النبى عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله ومن مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فيختص من لم يحكم باليهود ولانالم نتعبد بالحكم بالتورية على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر ثم التعبير عن ترك الحج بالكفر استعظام له وتغليظ فى الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد فى هذا المعنى فى ترك الصلوة عمدا مع احتمال الاستحلال والمراد بالفاسقين فى قوله تعالى فاولئك هم الفاسقون الكاملون فى الفسق والمتمردون المنهمكون فى الكفر للقطع بان الفسق لاينحصر فى الكفر بعد الايمان الثانى الآيات الدالة على انحصار العذاب فى الكفار مع قيام الادلة على ان الفاسقين يعذبون كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين فانذرتكم نارا تلظى لايصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى قلنا المراد الكامل الهائل من العذاب

---

٢ صاحب الكبيرة عندنا مؤمن وعند المعتزلة لامؤمن ولاكافر وعند الخوارج كافر وعند الحسن البصرى منافق ومن شبه المعتزلة ان هذا اخذ بالمتفق عليه وهو الفسق وترك للمختلف فيه وهو الايمان والكفر وفساده ظاهر ومنها ان له بعض احكام المؤمن كعصمة الدم والمال وبعض احكام الكافر كالذم وسلب اهلية الامامة والقضاء والشهادة فله منزلة بين المنزلتين واسم بين الاسمين قلنا ذلك ليس احكام الكفر خاصة وماقيل انه ليس بمؤمن بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم رجوع على عن المذهب وللخوارج النصوص الناطقة بكفر العصاة وبانحصار العذاب على الكفار مع ان الفاسق معذب وبان الفاسق مكذب بالقيامة وبآيات الله وبان مقابل المتقى كافر مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن كفر فان الله غنى عن العالمين ومثل ان العذاب على من كذب وتولى لا يصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى ومثل واما الذين فسقوا فمأويهم النار الى قولهم كنتم بها تكذبون بآياتنا هم اصحاب المشأمة ومثل وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق الذين اتقوا والجواب الدفع بالتخصيص وبالحمل على التغليظ وبصرف المطلق الى الكمال ونحو ذلك وللقائلين بكونه منافقا بان عصيانه دليل على كذبه فى دعوى التصديق وبان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم جعل الكذب والخيانة واخلاف الوعد من علامات النفاق واجيب بمنع الاول وحمل الثانى على تهويل شان تلك المعاصى

منهن

والخزى والنار للقطع بتعذيب غير المكذبين او الحصر غير حقيقى بل بالاضافة الى المتقين فلا ينافى دخول الفاسقين وان كانوا مؤمنين الثالث الآيات الدالة على ان الفاسق مكذب بالقيامة و بآيات الله ولاشك ان المكذب بها كافر كقوله تعالى واما الذين فسقوا فمأويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون وقوله تعالى يتساءلون عن المجرمين الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين وقوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا هم اصحاب المشأمة فانه يفيد قصر المسند على المسند اليه كقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين واولئك هم المفلحون اصحاب الجنة هم الفائزون فيكون كل من هو من اصحاب المشأمة مكذبا بالآيات نجعلها كبرى لقولنا الفاسق من اصحاب المشأمة ونجعل النتيجة صغرى لقولنا كل مكذب بآيات الله كافر قلنا لاخفاء فى ان كل فاسق ليس بمكذب فيحمل الاوليان على الكفار المكذبين والثالثة على التأكيد دون القصر ولو سلم فذلك عند كون المسند اليه موصولا او معرفا باللام يكون لقصر المسند اليه على المسند كقولهم الكرم هو التقوى والحسب هو المال والعالم هو المتقى فيكون المعنى ان كل مكذب بالآيات فهو من اصحاب المشأمة ولا ينعكس كليا الرابع مايدل على كون الكافر فى مقابلة المتقى من غير ثالث ولاشك ان الفاسق ليس بمتق فيكون كافرا وذلك قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا قلنا لادلالة على نفى قسم ثالث الخامس ان الفاسق آيس من روح الله وكل من هو كذلك فهو كافر لقوله تعالى لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون قلنا الصغرى ممنوعة فانه ربما يرجو العفو من الله تعالى او التوبة من نفسه و بهذا يندفع مايقال ان العاصى من المعتزلة يلزم ان يكون كافرا لكونه آيسا فانه وان لم يعتقد العفو فليس بآيس من توفيق التوبة فان قيل هو يعتقد انه ليس بمؤمن شرعا وكل من كان كذلك فهو كافر اجيب بمنع الكبرى واما القائلون بكون الفاسق منافقا فتمسكوا بوجهين عقلى وهو ان اقدامه على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب فى دعوى تصديقه بما جاء به النبى عليه السلام كمن ادعى انه يعتقد ان فى هذا الجحر حية ثم يدخل فيها يده ونقلى وهو قوله عليه السلام آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان والجواب عن الاول انه وان كان يخاف العذاب لكن يرجو الرحمة ويامل توفيق التوبة او يلهيه عن آجل العفو به عاجل اللذة بخلاف حديث الجحر والحية وعن الثانى بانه مع كونه من الآحاد ليس على ظاهره وفاقا للقطع بان من وعد غيره عدة ثم اخلفها لم يكن منافقا فى الدين واذا تاملت فحال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يضمر حسناته ويظهر سيئاته (قال المبحث الثانى فى الاسلام٢) الجمهور على ان الاسلام والايمان واحد اذ معنى آمنت بما جاء به النبى عليه السلام صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف والانقياد و لاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير على ما قال فى التبصرة الايمان من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لان الايمان اسم لتصديق شهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى وان له الخلق والامر لاشريك له فى ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك فحصلا من طريق المراد منهما على معنى واحد ولو كان الاسمان متغايرين تصور وجود احدهما بدون الاخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن فيكون لاحدهما فى الدنيا والآخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعا وقال فى الكفاية الايمان هو تصديق الله فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وذ لا يتحقق الا بقبول الامر والنهى فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران واذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع

٢ الجمهور على ان الاسلام و الايمان واحد بمعنى رجوعهما الى القبول والاذعان وكون كل مؤمن مسلما والعكس فى حق الاسم والحكم والدار للاجماع على ذلك والشهادة النصوص مثل ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه مع ان الايمان مقبول وفاقا ومثل قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ومثل قل لا تمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هديكم للايمان احتج المخالف بتغايرهما لقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا و تعاطفهما كقوله تعالى ان المسلمين و المسلمات والمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فزادهم الا ايمانا وتسليما و تخالفهما فى البيان بعد الاستفسار كقوله صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله الى الآخر والاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى الآخر قلنا لانزاع فى اطلاقه على الاستسلام والانقياد الظاهر وتغاير المفهوم كاف فى صحة العطف وفى الحديث بيان لمتعلق الايمان وشرايع الاسلام وقد ورد مثله فى الايمان منه

على انه يمتنع ان يأتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما او بجميع ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس وعلى ان دار الايمان دار الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي عليه السلام ثلث فرق مؤمن وكافر ومنافق لا رابع لهم والمشهور من استدلال القوم وجهان احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق واعترض بانه يجوز ان يكون غيره لكن لا يكون دينا غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات على ما سبق وقد عرفت ما فيه بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة من النبي عليه السلام والايمان كذلك وان استمر في اطلاق اهل الشرع دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام في طريقة النبي واعتبار الاضافة اليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمد عليه السلام ولفظ الايمان في فعل المؤمن من حيث الاضافة اليه ولم يصر بمنزلة الاسم للدين ولهذا كثيرا ما يفتقر في الايمان الى ذكر المتعلق مثل آمنوا بالله ورسوله وغير ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما انه لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما من الآخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم نجد من كان فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعترض بانه يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة ايضا بل يصح مع كون المؤمن اعم كقولك اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة لكان شيئا لا بالعكس على ما سبق الى بعض الاوهام ذهابا الى صحة قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض الناس وقد يستدل بسوق احد الاسمين مساق الآخر كقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين ان تسمع الا من يؤمن باياتنا فهم مسلمون يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون قولوا آمنا بالله وما انزل الينا الى قوله ونحن له مسلمون الى غير ذلك من الآيات وذهبت الحشوية وبعض المعتزلة الى تغايرهما نظرا الى ان لفظ الايمان ينبئ عن التصديق فيما اخبر الله تعالى على لسان رسله ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد ومتعلق التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر والنواهي وتمسكا باثبات احدهما ونفي الآخر كقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وبعطف احدهما على الآخر كما في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية فازادهم الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام وبان جبريل لما جاء لتعليم الدين سأل النبي عن كل منهما على حدة واجاب النبي لكل بجواب وذلك انه قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الى الآخر ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى آخره فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة والجواب عن الاول انا لا نعني اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة على ان التحقيق ان مرجع الامرين الى الاذعان والقبول كما مر والتصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات فكذا بالاوامر والنواهي بمعنى كونهما حقة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثاني بان المراد الاستسلام والانقياد الظاهر خوفا من السيف والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر المنبئ عنه قولنا آمن فلان واسلم وعن الثالث ان تغاير المفهوم في الجملة كاف في العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد السؤال عن شرائع الاسلام اعني احكامه المشروعة التي هي الاساس على ما وقع صريحا في بعض

الروايات وعلى ماقال النبي عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ماالايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لااله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لااله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق (قال المبحث الثالث ظاهر الكتاب والسنة) وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكى عن الشافعي رحمه الله وكثير من العلماء ان الايمان يزيد وينقص وعند ابي حنيفة رحمه الله واصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين انه لايزيد ولاينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولايتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه اوارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا قال الامام الرازي وغيره ان هذا الخلاف فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يتفاوت وان قلنا هو الاعمال فتتفاوت وقال امام الحرمين اذا حملنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لايفضل علم علما ومن حمله على الطاعة سرا وعلنا وقد مال اليه القلانسي فلا يبعد اطلاق القول بانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ونحن لانؤثر هذا لاينفصال الايمان على تقدير كونه اسما للاعمال اولى بان لايحتمل الزيادة والنقصان اما اولا فلانه لامرتبة فوق الكل لتكون زيادة ولا ايمان دونه ليكون نقصانا واما ثانيا فلان احد الايستكمل الايمان حينئذ والزيادة على مالم يكمل بعد محال لانانقول هذا انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شئ من الاعمال اوالتروك كما هو مذهب المعتزلة لاعلى من يقول ببقائه مابقي التصديق كما هو مذهب السلف الا ان الزيادة والنقصان على هذا تكون في كمال الايمان لافي اصله ولهذا قال الامام الرازي وجه التوفيق ان مايدل على ان الايمان لايتفاوت مصروف الى اصله ومايدل على انه يتفاوت مصروف الى الكامل منه ولقائل ان يقول لانسلم ان التصديق لايتفاوت بل يتفاوت قوة وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم لانه امانفس الاعتقاد القابل للتفاوت اومبنى عليه وقلة وكثرة كما في التصديق الاجمالي والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل واكثر واكثر فان ذلك من الايمان لكونه تصديقا بماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا لايقال الواجب تصديق يبلغ حد اليقين وهو لايتفاوت لان التفاوت لايتصور الاباحتمال النقيض لانانقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير التصديق ولو سلم انه التصديق وان المراد به مايبلغ حدا لاذعان والقبول ويصدق عليه المعنى المسمى بكرويدن ليكون تصديقا قطعيا فلانسلم انه لايقبل التفاوت بل لليقين مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله وكفاك قول الخليل صلى الله عليه وسلم مع ماكان له من التصديق ولكن ليطمئن قلبي وعن علي رضي الله عنه لوكشف الغطاء ماازددت يقينا على ان القول بان المعتبر في حق الكل هو اليقين وان ليس للظن الغالب الذي لايخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر احتج القائلون بالزيادة والنقصان بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو لم يتفاوت لكان ايمان آحاد الامة بل المنهمك في الفسق مساو بالتصديق الانبياء والملائكة واللازم باطل قطعا واما النقل فلكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى قال الله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا ومازادهم الاايمانا وتسليما فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وعن ابن عمر رضي الله تعالى قلنا يارسول الله ان الايمان هل يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر رضي الله تعالى عنه وروى مرفوعا لووزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة لرجح به واجيب بوجوه

ش ان الايمان يزيد وينقص وعند الجمهور لا لانه اسم للتصديق البالغ حد اليقين وهو لايتفاوت وانما يتفاوت اذا جعل اسما للطاعة ولهذا قيل الخلاف مبني على الخلاف في تفسير الايمان لكنه انما يصح اذا لم يجعل ترك العمل خروجا عن الايمان وحينئذ يكون التفاوت في كمال الايمان لافي اصله واجيب بعد تسليم ان التصديق هو اليقين وان اليقين هو المعتبر في حق الكل يمنع قبوله التفاوت كما في اليقين الضروري والنظري بعد زوال التردد والخفاء تمسك القائلون بالتفاوت بان ايمان آحاد الامة لاتساوي ايمان الانبياء قطعا وبالنصوص الصريحة في ذلك واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم * ويزداد الذين امنوا ايمانا وفي الحديث ان الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة واجيب بان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات والاعداد اوبحسب زيادة مايجب الايمان به عند ملاحظة التفاصيل اوالمراد زيادة ثمراته وانواره

متن

الاول ان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات وهذا ما قال امام الحرمين النبي صلى الله عليه وسلم يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات فثبت للنبي صلى الله عليه وسلم اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وما يقال ان حصول المثل اليه بعد انعدام الشئ لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك الثاني ان المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به والصحابة كانوا امنوا في الجملة وكان يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي صلى الله عليه وسلم على ما يتوهم الثالث ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي وهذا مما لا خفاء فيه وهذه الوجوه جيدة في التأويل لو ثبت لهم ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت والكلام فيه (قال المبحث الرابع ٨) ذهب كثير من السلف وهو المحكي عن الشافعي رضي الله تعالى عنه والمروي عن ابن مسعود رضي الله عنه ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى ومنعه الاكثرون وعليه ابو حنيفة رضي الله عنه واصحابه لان التصديق امر معلوم لا تردد فيه عند تحققه ومن تردد في تحققه له لم يكن مؤمنا قطعا واذا لم يكن للشك والتردد فالاولى ان يترك بل يقال انا مؤمن حقا دفعا للايهام وللقائلين بصحته وجوه الاول انه للتبرك في ذكر الله والتادب باحالة الامور الى مشيئة الله والتبرؤ عن تزكية النفس والاعجاب بحالها والتردد في العاقبة والمآل وهذا يفيد مجرد الصحة لا ايثار قولهم انا مؤمن ان شاء الله على انا مؤمن حقا ولا يدفع ما ذكر من دفع الايهام ولا يبين وجه اختصاص التأدب والتبرك بالايمان دون غيره من الاعمال والطاعات والثاني ان التصديق الايماني المنوط به النجاة امر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وان كان جازما بحصوله لكن لا يأمن ان يشوبه شئ من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات من غير علم له بذلك فلذلك يفوض حصوله الى مشيئة الله وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع ولما ذكر في الفتاوى من الروايات الثالث وعليه التعويل ما قال امام الحرمين ان الايمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز ومعنى الموافاة الاتيان والوصول الى آخر الحيوة واول منازل الآخرة ولا خفاء في ان الايمان المنجي والكفر المهلك ما يكون في تلك الحال وان كان مسبوقا بضد لا ما ثبت اولا وتغير الى الضد فلهذا يرى الكثير من الاشاعرة يبتنون القول بان العبرة بايمان الموافاة وسعادتها بمعنى ان ذلك هو المنجي لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة وعلى هذا يسقط عنهم ما يقال انه اذا اتصف بالايمان على الحقيقة كان مؤمنا حقا ولا يصح ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى كما لا يصح ان يقول انا حي ان شاء الله تعالى واذا كان مؤمنا حقا كان مؤمنا عند الله تعالى وفي علم الله وان كان الله تعالى يعلم انه يتغير عن تلك الحال واذا كان مؤمنا في الحال كان وليا لله سعيدا وان كان كافرا كان عدوا له شقيا وكما يصير المؤمن كافرا يصير الولي عدوا والسعيد شقيا وبالعكس وما يحكى عنهم من ان السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد وان السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه فمعناه ان من علم الله منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى شقاوة الموافاة وبالعكس وكذا في الولاية والعداوة وان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة

٨ المذهب صحة الاستثناء في الايمان حتى انه ربما يؤثر انا مؤمن ان شاء الله على انا مؤمن حقا ومنعه الاكثرون لدلالته على الشك او ايهامه اياه لا اقل وانا وجه الاول انه للتبرك والتأدب لا للشك والتردد والثاني ان الايمان المنجي امر خفي لا يأمن الجازم بحصوله ان يشوبه شئ من المنافيات من حيث لا يعلم فيفوضه الى المشيئة الثالث وعليه التعويل انه للشك فيما هو آية النجاة وهو ايمان الموافاة لا في الايمان الناجز وليس معنى قولهم العبرة بايمان الموافاة ان الناجز ليس بايمان حقيقة بل انه ليس بمنج وكذا الكفر والسعادة والشقاوة فالسعيد سعادة الموافاة لا يتغير الى شقاوة الموافاة وانما التغير في الناجز

متن

وبالجملة لايشك المؤمن فى ثبوت الايمان وتحققه فى الحال ولافى الجزم بالثبات والبقاء عليه فى المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيربط ايمان الموافاة الذى هو آية الفوز والنجاة ووسيلة نيل الدرجات بمشية الله جريا على مقتضى قوله تعالى ولاتقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله جعل الله حيوتنا اليه ومماتنا عليه وختم لنا بالحسنى و بشرنا للفوز بالذخر الاسنى بالنبى وآله (قال لمبحث الخامس ٩) ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه فى الدنيا والآخرة ومنعه الشيخ ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين حجة القائلين بالصحة ان حقيقة الايمان هو التصديق وقد وجدت من غير اقتران بموجب من موجبات الكفر فان قيل لايتصور التصديق بدون العلم لانه اما ذاتى للتصديق اوشرط له على ماسبق ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم مطابق يستند الى سبب من ضرورة اواستدلال قلنا المعتبر فى التصديق هو اليقين اعنى الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذى لايخطر معه النقيض بالبال فى حكم اليقين وقد يقال ان التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس فانا نؤمن بالانبياء والملائكة ولا نعرفهم باعيانهم ونؤمن بجميع احوال القيمة من الحساب والميزان والصراط وغير ذلك ولا نعرف كيفياتها واوصافها واهل الكتاب كانوا يعرفون النبى عليه السلام كما يعرفون ابناءهم ولم يكونوا مؤمنين وفيه نظر لان المراد العلم بما حصل التصديق به ونحن نعلم من الانبياء والملائكة مانصدق به فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد قطعى وانما الكلام فى العكس فان قيل نحن لاننفى كونه ايمانا وتصديقا لكنا ندعى انه لاينفع بمنزلة ايمان اليأس فان عدم نفعه على ماذكره الشيخ ابو منصور الماتريدى معلل بان العبد لايقدر حينئذ ان يستدل بالشاهد على الغائب ليكون مقاله عن معرفة وعلم استدلالى فان الثواب على الايمان انما هو بمقابلة مايحصله من المشقة وهى فى آداب الفكرة وادمان النظر فى معجزات الانبياء اوفى محدثات العالم والتمييز بين الحجة والشبهة لافى تحصيل اصل الايمان قلنا النص انما قام على عدم نفع ايمان اليأس ومعاينة العذاب دون ايمان المقلد والاجماع ايضا انما انعقد عليه والتمسك بالقياس لوسلم صحته فى الاصول فلا نسلم ان العلة ماذكرتم بل ذهب الماتريدى وكثير من المحققين الى ان ايمان اليأس انما لم ينفع لانه ايمان دفع عذاب لاايمان حقيقة ولانه لايبقى للعبد حينئذ قدرة على التصرف فى نفسه والاستمتاع بها لان عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الاخرة اذ بمعاينة يموت العبد فيه فينتقل الى عذاب الآخرة بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله تعالى وابتغاء لمرضاته من غير الجاء ولاقصد دفع العذاب ولاانتفاء قدرة على التصرف فى النفس (قال واما المانعون ٦) يعنى القائلين بان ايمان المقلد ليس بصحيح اوليس بنافع فمنهم من قال لايشترط ابتناء الاعتقاد على استدلال عقلى فى كل مسئلة بل يكفى ابتناؤه على قول من عرف رسالته بالمعجزة مشاهدة اوتواترا اوعلى الاجماع فيقبل قول النبى صلى الله عليه وسلم بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته ومنهم من قال لابد من ابتناء الاعتقاد فى كل مسئلة من الاصول على دليل عقلى لكن لايشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبهة وهذا هو المشهور عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى حتى حكى عنه ان من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادى ان هذا وان لم يكن عند الاشعرى مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وهذا يشعر بان مراد الاشعرى انه لايكون مؤمنا على الكمال كما فى ترك الاعمال والاثم ولايقول بالمنزلة بين المنزلتين ولابد لدخول غير المؤمن الجنة وعند هذا يظهر انه لاخلاف معه على التحقيق

٩ الجمهور على صحة ايمان المقلد لان التصديق لايتوقف على ثبات الاعتقاد بل جزمه وعدم النفع قياسا على ايمان اليأس بجامع عدم مشقة النظر والاستدلال التى بها الثواب فاسد اوعلى تقدير ثبوت مثله بالقياس فالعلة فى الاصل كونه ايمان دفع عذاب لاايمان حقيقة وانه لم يبق حينئذ للعبد قدرة التصرف فى نفسه ولاستمتاع بها متن

٦ واما المانعون فالشيخ لايشترط الا كون من امامة الحجة ودفع الشبهة فى كل مسئلة من الاصول بل انتفاء الاعتقاد فيها على دليل حتى لوانتفى لم يكن مؤمنا وحمله على نفى كمال الايمان لاخلاله بالواجب مما لايتصور فيه نزاع و المعتزلة يشترطون حتى لوانتفى انتفى الايمان وهو ظاهر البطلان الا اذا اريد الوجوب على الكفاية فيصير مسئلة صاحب الكبيرة وعن بعضهم ان وجوب النظر انما هو فى حق البعض واما العاجز كالعوام و بعض العبيد والنسوان فلايكلف الا بتقليد المحق والظن الصائب وقيل كلفوا سماع اوائل الدلائل التى تتسارع الى الافهام فان فهموا فهم اصحاب الجمل وا لاقلبوا مكلفين والمتأخرون على ان ليس الخلاف فى اجراء احكام الاسلام بل فى آية هل يعاقب عقوبة الكافر فقيل نعم لانه جاهل بالله ورسوله وقيل لا بل ينقص عقابه بماله من التصديق ثم الخلاف فيمن نشأ فى شاهق الجبل ولم يتفكر فاخبر بما يجب عليه اعتقاده فصدق واما من نشأ فى دار الاسلام واوفى الصحارى وتواتر عنده حال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فمن اهل النظر متن

ومنهم من قال لابد مع ابتناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال واليه ذهبت المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شيء من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفره فان بنوا ذلك على ان ترك النظر كبيرة تخرج من الايمان اذا طرأت وتمنع من الدخول فيه اذا قارنت فهي مسئلة صاحب الكبيرة وقد سبقت وان ارادوا ان مثل هذا التصديق لايكفي في الايمان اولاينفع فتلك مسئلة اخرى وبهذا يشعر تمسكاتهم وهي وجوه الاول ان حقيقة الايمان ادخال النفس في الامان من ان يكون مكذوبا ومخدوعا وملبسا عليه على انه افعال من الامن للتعدية اوللصيرورة كانه صار ذا امن وذلك انما يكون بالعلم ورد بانه يجعل متعلقا بالخبر مثل آمنت به وله لابالسامع فالمناسب عند ملاحظة الاشتقاق من الامن ان يقال معناه آمنه المخالفة والتكذيب على ما صرح به المعتزلة وذلك بالتصديق سواء كان عن دليل اولا ولوسلم فالامن من ان يكون مكذوبا اومخدوعا يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد الثاني ان الواجب هو العلم وذلك لايكون الابالضرورة اوالاستدلال ولاضرورة فتعين الدليل ورد بانه لانزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في ان ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق على انه ربما يقال ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق ولاعبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود الثالث ان الاصل الذي يقلد فيه ان كان باطلا فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان اسلافهم وان كان حقا فحقيته اما ان يعلم بالتقليد فدور او بالدليل فتناقض ورد بان الكلام فيما علم حقيته بالدليل كالاحكام التي علم بالضرورة كونها من دين الاسلام ان من اعتقدها تقليدا اهل يكون مؤمنا يجري عليه احكام المؤمنين في الدنيا والاخرة وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال واما ما يقال ان القول بجواز التقليد ان لم يكن عن دليل فباطل وان كان فتناقض فمغالطة ظاهرة لايقال المقصود ان التقليد لايكفي في الخروج عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به من اصول الاسلام وبعض هذه الوجوه يفيد ذلك لانا نقول هذا مما لانزاع فيه ولاحاجة به الى هذه الوجوه الضعيفة لثبوته بالنص والاجماع على وجوب النظر والاستدلال على انه حكي عن الكعبي وابن ابي عياش وجمع اخر من المعتزلة ان من العقلاء من كلف النظر وهم ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام والعبيد وكثير من النسوان لعجزهم عن النظر في الادلة وتمييزها عن الشبه لكنهم كلفوا تقليد المحق دون المبطل والظن الصائب دون الخطاء وذكر بعض المتأخرين منهم ان العاجزين كلفوا ان يسمعوا اوائل الدلائل التي تتسارع الى الافهام فان فهموا اكفاهم وهم اصحاب الجمل ولايكلفون تلخيص العبارة وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا مكلفين اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها اهل الملة ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقد ان ما وافق منها تلك الجمل فحق وما خالفها فباطل وتلك الجمل هي ان الله تعالى واحد لاشريك له ولامثل وانه لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش وكل ما خلق وانه القديم وما سواه محدث وانه عدل في قضائه صادق في اخباره لايحب الفساد ولايرضى لعباده الكفر ولايكلفهم ما لايطيقونه وانه مصيب حكيم محسن في جميع افعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب ليتذكر من في سابق علمه انه يتذكر ويخشى ويلزم الحجة على من علم انه لايؤمن ويأبى وان الرضاء بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء لا كالاضلال الذي علم به الشيطان الى غير ذلك من العقائد الاسلامية فان قيل اكثر اهل الاسلام آخذون بالتقليد قاصرون اومقصرون في الاستدلال ولم تزل الصحابة ومن بعدهم

من الائمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك ويجرون عليهم احكام المسلمين فما وجه هذا الاختلاف وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين الى انه لاصحة لايمان المقلدين قلنا ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشأوا في ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحارى وتواتر عندهم حال النبي عليه السلام وما اوتي به من المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشأ على شاهق جبل مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر واما ما يحكى عن المعتزلة من انه لابد في صحة الاسلام من النظر والاستدلال والاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبهة فبطلانه يكاد يلحق بالضروريات من دين الاسلام والظاهر ان المراد ان ذلك واجب وان صح الايمان بدونه فان ارادوا الواجب على الكفاية فوفاق اذ لابد في كل صقع ممن يقوم باقامة الحجج وازاحة الشبه ومجادلة الخصوم وان ارادوا الواجب على كل مكلف بحيث لا يسقط بفعل البعض ففيه الخلاف واما المقلد فقد ذكر بعض من نظر في الكلام وسمع من الامام انه لاخلاف في اجراء احكام الاسلام عليه والاختلاف في كفره راجع الى انه هل يعاقب عقاب الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من صلى صلوتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق فيجوز ان ينقص عقابه لذلك

(قال المبحث السادس الكفر عدم الايمان عما من شانه ٧) وهذا معنى عدم تصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه صلى الله تعالى عليه وسلم في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب واعتذار الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم في جميع ما جاء به وحينئذ يبطل عكس التعريفين وان جعلت ترك المأمور به او ارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق بطل طردهما بغير الكفرة من الفساق قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع وبهذا يندفع اشكال اخر وهو ان صاحب التأويل في الاصول اما ان يجعل من المكذبين فيلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المختلفين من اهل الحق واما ان لا يجعل فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الاجساد وحدوث العالم وعلم الباري بالجزئيات فان تأويلاتهم ليست بابعد من تأويلات اهل الحق للنصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم وذلك لان من النصوص ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره فتأويله تكذيب للنبي بخلاف البعض ثم لا يخفى ان المراد التكذيب او عدم التصديق من المكلف ليخرج الصبي العاقل الذي لم يصدق او صرح بالتكذيب واما عند القائلين بصحة ايمانه وبانه يكفر بصريح التكذيب وان لم يكفر بترك التصديق فالمراد التكذيب ممن يصح منه الايمان وعدم التصديق ممن يجب عليه الايمان وقال القاضي الكفر هو الجحد بالله وربما يفسر الجحد بالجهل واعترض بعدم انعكاسه فان كثيرا من الكفرة

٨ وهو اعم من التكذيب لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب وقال القاضي هو الجحد بالله وفسر بالجهل ورد بان الكافر قد يعرف الله ويصدق به والمؤمن قد لا يعرف بعض احكامه فاجيب بان المراد الجحد به في شيء مما علم قطعا انه من احكامه او الجهل بذلك اجمالا وتفصيلا وقالت المعتزلة هو قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب وفيه خفاء ظاهر فان قيل قد يكفر المكلف ببعض افعاله مع ان تصديقه بحاله قلنا لو سلم فيجوز ان يكون بعض المحظورات علامة التكذيب دون البعض وذلك الى الشارع وكذا بعض التأويلات في الاصول متن

عارفون بالله تعالى مصدقون به غير جاحدين وان اريد الجحد او الجهل اعم من ان يكون بوجوده او وحدانيته اوشيء من صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين في الاصول لان الحق واحد وفاقا واجيب بان المراد الجحد به في شيء مما علم قطعا انه من احكامه او الجهل بذلك اجمالا وتفصيلا وحينئذ يطرد وينعكس بل ربما يكون احسن من التعريف بتكذيب النبي عليه السلام اوعدم تصديقه لشموله الكفر بالله من غير توسط النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ككفر ابليس وقالت المعتزلة هو ارتكاب قبيح اواخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب ولا خفاء في ان هذا من احكام الكفر لاذاتياته ولالوازمه البينة التي ينتقل الذهن منها اليه ومع هذا فان اريد اعظم العقاب على الاطلاق لم يصدق الاعلى ماهو اشد انواع الكفر وان اريد اعظم بالنسبة الى مادونه صدق على كثير من المعاصي وان اريد بالنسبة الى الفسق وقد فسروا الفسق بما يستحق به عقوبة دون عقوبة الكفر فدور او بالخروج عن طاعة الله بكبيرة ومن الكبائر ماهو كفر فلا يتناوله التعريف وان قيد الكبيرة بغير الكفر عاد الدور وبالجملة لاخفاء في اختلال هذا التعريف وخفائه وماقيل ان الكفر عند كل طائفة مقابل لما فسروا به الايمان لايستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا ولاعلى قول السلف ظاهرا (قال خاتمة ٢) قدظهر ان الكافر اسم لمن لاايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني وان كان يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لايثبت الباري تعالى خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واظهاره شعائر الاسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تأويل كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون انه نبيهم (قال المبحث السابع في حكم مخالف الحق من اهل القبلة ٣) في باب الكفر والايمان ومعناه ان الذين اتفقوا على ماهو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وماشبه ذلك واختلفوا في اصول سواها كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لانزاع ان الحق فيها واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول به ام لا والا فلا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه اما الذي ذكرنا فذهب الشيخ الاشعري واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ماقال الشافعي رحمه الله تعالى لاارد شهادة اهل الاهواء الاالخطابية لاستحلالهم الكذب وفي المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال بكفر المخالفين وقالت قدماء المعتزلة بكفر القائلين بالصفات القديمة وبخلق الاعمال وكفر المجبرة حتى حكي عن الجبائي انه قال المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر ومنهم من بلغ الغاية في الحماقة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه وارادته ومشيته وبجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب كلها كفر وقال الاستاذ ابواسحق الاسفرائني يكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختيار الامام الرازي انه لايكفر احد من اهل القبلة وتمسك بانه لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق في تلك الاصول لكان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومن بعده يطالبون بها من آمن ويفتشون عن عقايدهم فيها وينبهونهم على ماهو الحق منها واللازم منتف قطعا ثم فرق بينها وبين ماهو من اصول الاسلام بالاتفاق بان بعضها

٢(خاتمة) الكافر ان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان كفر بعد الاسلام فبالمرتد وان قال بتعدد الآلهة فبالمشرك وان تدين ببعض الاديان فبالكتابي وان اسند الحوادث الى الزمان واعتقد قدمه فبالدهري وان نفى الصانع فبالمعطل وان ابطن عقايد هي كفر بالاتفاق فبالزنديق

متن

٣ليس بكافر مالم يخالف ماهو من ضروريات الدين كحدوث العالم وحشر الاجساد وقيل كافر وقال الاستاد نكفر من اكفرنا ومن لافلا وقال قدماء المعتزلة نكفر المجبرة والقائلين بقدم الصفات وخلق الاعمال وجهلاءهم نكفر من قاله بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه وارادته لنا ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومن بعده لم يكونوا يفتشون عن العقايد وينبهون على ما هو الحق فان قيل فكذا في الاصول المتفق عليها قلنا لاشتهارها وظهور ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل قد يقال ترك البيان انما كان اكتفاء بالتصديق الاجمالي اذ التفصيل انما يجب عند ملاحظة التفاصيل والافكم مؤمن لايعرف معنى القديم والحادث هذا واكفار الفرق بعضها بعضا مشهور

متن

مما اشتهر كونه من الدين واشتمل عليه الكتاب بحيث لا يحتاج الى البيان كحشر الاجساد وبعضها مما ظهرت ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل بحيث يتسارع اليها الافهام كحدوث العالم وانما طال الكلام فيها لازالة شكوك اوقعها المبطلون بخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها خفي يفتقر الى زيادة نظر وتأمل والكتاب والسنة قد يشتملان على ما يتخيل معارضا لحجة اهل الحق فلو كانت مخالفة الحق فيها كفرا لاحتيج الى البيان البتة ثم اجاب عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضا باجوبة مبنى بعضها على ان خرق الاجماع ليس بكفر وان الاجماع لا ينعقد بدون اتفاق المشبهة والمجسمة والروافض وامثالهم وبعضها على ان من لزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر وبعضها على ان صاحب التأويل وان كان ظاهر البطلان ليس بكافر ووافقه بعض المتأخرين من المعتزلة حذرا عن شفاعة تكفير من تكاد تشهد الارض والسماء باسلامهم وعن لزوم تكفير كثير من كبارهم لكن كلامهم يوجب تكفير عظماء اهل الاسلام والله عزيز ذو انتقام ولقائل ان يجيب عن تمسك الامام بمنع الملازمة بان التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اجمالا كاف في صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافرا (قال المبحث الثامن ٢) حكم المؤمن الخلود في الجنة وحكم الكافر الخلود في النار ويختص المنافق بالدرك الاسفل وحكم الفاسق من المؤمنين الخلود في الجنة اما ابتداء بموجب العفو او الشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق والفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة وقد عرفتها وينبغي ان يقيد بعدم التأويل للاتفاق على ان الباغي ليس بفاسق وفي معنى ارتكاب الكبائر الاصرار على الصغائر بمعنى الاكثار منها سواء كانت من نوع واحد او انواع مختلفة واما استحلال المعصية بمعنى اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها هينة ترتكب من غير مبالاة وتجرى مجرى المباحات ولا خفاء في ان المراد ما ثبت بقطعي وحكم المبتدع وهو من خالف في العقيدة طريقة السنة والجماعة ينبغي ان يكون حكم الفاسق لان الاخلال بالعقائد ليس بادون من الاخلال بالاعمال واما فيما يتعلق بامر الدنيا فحكم المؤمن ظاهر وحكم الكافر باقسامه من الحربي والذمي والكتابي والمرتد فذكروه في كتب الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد والتعزير في غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية على اختلاف في ذلك بين الفقهاء وحكم المبتدع البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن واللعن وكراهة الصلوة خلفه وطريقة اهل السنة ان العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة ليست عينه ولا غيره وواحد لا شبه له ولا ضد ولا ند ولا نهاية له ولا صورة ولا حد ولا يحل في شئ ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا النقص وانه يرى في الآخرة وليس في حيز ولا جهة ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن لا يحتاج الى شئ ولا يجب عليه شئ كل المخلوقات بقضائه وقدره وارادته ومشيئته لكن القبائح منها ليست برضاه وامره ومحبته وان المعاد الجسماني وسائر ما ورد به السمع من عذاب القبر والحساب والصراط والميزان وغير ذلك حق وان الكفار مخلدون في النار دون الفساق وان العفو والشفاعة حق وان اشراط الساعة من خروج الدجال ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى وطلوع الشمس من مغربها وخروج دابة الارض حق واول الانبياء آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم واول الخلفاء ابو بكر ثم عمر

ثم المبحث الثامن حكم المؤمن والكافر والفاسق ما مر والفسق هو الخروج عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة او الاصرار على الصغيرة وقد يقيد بعدم التأويل احترازا عن الباغي واما استحلال ما هو معصية قطعا والاستهانة به فكفر والمبتدع هو من خالف في العقيدة طريقة اهل الحق وهو كالفاسق واما في حق الدنيا فحكم المؤمن والكافر والفاسق مذكور في الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء الاحكام وحكم المبتدع البغض والاهانة والطعن واللعن ومن المبطلين من جعل المخالفة في الفروع بدعة ومنهم من زاد كل امر لم يكن على عهد الصحابة

ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيها بين عثمان وعلي رضي الله
عنه والمشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب
ابي الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي
موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع
عن مذهبه الى السنة اي طريقة النبي صلى الله عليه وسلم والجماعة اي طريقة الصحابة وفي ديار
ماوراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني
صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله وماتريد من قرى سمرقند
وقد دخل الآن فيها بين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة
الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لاينسبون احدهما
الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا
بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج النجس من غير
السبيلين وكجواز النكاح بدون الولي والصلوة بدون الفاتحة ولايعرفون ان البدعة المذمومة هو
المحدث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولادل عليه الدليل الشرعي
ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحه
تمسكا بقوله عليه السلام اياكم ومحدثات الامور ولايعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ماليس
منه عصمنا الله من اتباع الهوى وثبتنا على اقتفاء الهدى بالنبي وآله (قال الفصل الرابع في الامامة ٢)
لانزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام
الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي امور كلية تتعلق بها مصالح دينية
او دنيوية لاينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد
حصولها من كل احد ولاخفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا
الفقهية انه لابد للامة من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينتصف للمظلومين ويستوفي الحقوق
ويضعها مواضعها ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا مجتهدا شجاعا ذا رأي وكفاية
سميعا بصيرا ناطقا قرشيا فان لم يوجد من قريش من يستجمع الصفات المعتبرة ولي كناني فان لم يوجد
فرجل من ولد اسماعيل فان لم يوجد فرجل من العجم ولايشترط ان يكون هاشميا ولامعصوما
ولاافضل من يولى عليهم وتنعقد الامامة بطرق احدها بيعة اهل الحل والعقد من العلماء
والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولااتفاق من في سائر البلاد
بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته والثاني استخلاف الامام وعهده وجعله
الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم
واذا خلع الامام نفسه كان كموته فينتقل الامر الى ولي العهد والثالث القهر والاستيلاء فاذا مات
الامام وتصدى للامامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكته
انعقدت الخلافة له وكذا اذا كان فاسقا او جاهلا على الاظهر الا انه يعصي بما فعل ولايصير الشخص
اماما بتفرده بشروط الامامة ويجب طاعة الامام مالم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلا او جائرا
ولايجوز نصب امامين في وقت واحد على الاظهر واذا ثبت الامام بالقهر والغلبة ثم جاء آخر
فقهره انعزل وصار القاهر اماما ولايجوز خلع الامام بلاسبب ولو خلعوه لم ينفذ وان عزل نفسه
فان كان لعجزه عن القيام بالامر انعزل والافلا ولاينعزل الامام بالفسق والاغماء وينعزل بالجنون
وبالعمى والصمم والخرس وبالمرض الذي ينسيه العلوم قال امام الحرمين واذا جار والي الوقت
فظهر ظلمه وغشمه ولم يرعو لزاجر عن سوء صنيعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه

٢ وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم واحكامه في الفروع الا انه لما شاعت من اهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد ادرجت مباحثها في الكلام متن

ولو بشهر السلاح ونصب الحروب هذا ولكن لما شاعت بين الناس في باب الامامة اعتقادات
فاسدة واختلافات بل اختلافات باردة سيما من فرق الروافض والخوارج ومالت كل فئة الى تعصبات
تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقايد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين
مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين
الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث
عن اصول الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة
عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي عليه الصلوة والسلام وبهذا القيد خرجت النبوة
وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق
فانها لا تعم الامامة وقال الامام الرازي هي رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الاشخاص
وقال هو احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام لفسقه وكانه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد
واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل من آحاد الامة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط
الامامة لا من مقوماتها وفي الشروط كثرة وعلى اشتراطها ادلة ويمكن ان يقال انها بالمقومات
اشبه من جهة انه لا يقال لجميع الامة حينئذ ائمة بخلاف الامام الجاهل او الفاسق او نحو ذلك
وعلى هذا ينبغي ان لا يقال لشخصين بايعهما الامة انهما امامان فان قيل الخلافة عن النبي
عليه السلام انما تكون فيمن استخلفه النبي عليه السلام ولا يصدق التعريف على امامة البيعة
ونحوها فضلا عن رياسة النائب العام للامام قلنا لو سلم فالاستخلاف اعم من ان يكون بوسط
او بدونه (قال وفيه مباحث) لبيان وجوب الامامة وشروطها وطريق ثبوتها ونبذ من احكامها
وتعيين الامام الحق بعد النبي عليه السلام وامامة الائمة الاربعة وترتيبهم في الافضلية (قال المبحث
الاول نصب الامام) بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سمعا عند اهل السنة وعامة المعتزلة
وعقلا عند الجاحظ والخياط والكعبي وابي الحسين البصري وقالت الشيعة والسبعية وهم قوم
من الملاحدة سموا بذلك لان متقدميهم قالوا الائمة تكون سبعة وعند السابع وهو محمد بن اسماعيل
توقف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا الائمة تدور على سبعة سبعة كايام الاسبوع وهو واجب
على الله فعندهم ليكون معلما في معرفة الله تعالى وعند بعض الشيعة وهم الامامية ليكون
لطفا في اداء الواجبات العقلية واجتناب المقبحات العقلية وعند بعضهم وهم الغلاة لتعليم
اللغات واحوال الاغذية والادوية والسموم والحرف والصناعات والمحافظة عن الآفات
والمخافات وقالت النجدات قوم من الخوارج اصحاب نجدة بن عويمر انه ليس بواجب اصلا وقال
ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج ويجب عند ظهور
الظلم وقال هشام الفوطي منهم بالعكس اي يجب عند ظهور العدل لاظهار شرايع الشرع
لا عند ظهور الظلم لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن لنا على الوجوب وجوه
الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول
صلى الله عليه وسلم وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم خطب
ابو بكر رضي الله عنه فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد
فانه حي لا يموت لابد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل
جانب وقالوا صدقت ولكن ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع
امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام
وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب
على ما مر في صدر الكتاب لا يقال الامر باقامة الحدود كقطع السارق مثلا ان كان مشروطا

واجب على الخلق سمعا عندنا و
عند عامة المعتزلة وعقلا عند بعضهم
وعلى الله عند الشيعة وليس بواجب
اصلا عند النجدات وحال ظهور
العدل عند الاصم والظلم عند الفوطي
لنا وجوه الاول الاجماع حتى قدموه
على دفن النبي صلى الله عليه وسلم
الثاني انه لا يتم الا به ما وجب من اقامة
الحدود وسد الثغور ونحو ذلك مما
يتعلق بحفظ النظام الثالث ان فيه
جلب منافع ودفع مضار لا تحصى
وذلك واجب اجماعا فان قيل ويتضمن
مضار ايضا قلنا لا يعبأ بها لقلتها فان
قيل فالائمة بعد الائمة المهديين على
الضلالة قلنا ضرورة فلا معصية
ولا ضلالة الرابع وجوب طاعته
ومعرفته بالكتاب والسنة وهو
يقتضي وجوب حصوله وذلك
بنصبه   متن

بوجود الامام لم يكن مطلقا فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب
وان لم يكن مشروطا به فظاهر لانا نقول فرق بين تقييد الوجوب وتقييد الواجب فههنا الوجوب
مطلق اى لم يقيد ولم يشترط بوجود الامام و الواجب اعنى المامور به مشروط به وموقوف
عليه كوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة واما فى الزكوة فالوجوب مشروط
بحصول النصاب حتى اذا انتفى فلا وجوب الثالث ان فى نصب الامام استجلاب منافع
لاتحصى واستدفاع مضار لاتخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكاد يلحق
بالضروريات بل المشاهدات و يعد من العيان الذى لايحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان
مايزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم بالسنان لاينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع
المؤدى الى صلاح المعاش والمعاد لايتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع
مايتسارع اليه الطباع ويتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن
والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ماينبغى من الصلاح
والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لاينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون
رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجرى مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم
كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها به مادام فيها واذا هلك انتشرت الافراد
انتشار الجراد وشاع فيما بينها الهلاك والفساد لايقال فغاية الامر انه لابد فى كل اجتماع
من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها
امر الدين على ماهو المعتبر فى الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدى الى صلاح
الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء فى الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات
ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا فات انتظام امر الدين
الذى هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع عندنا و بالضرورة عند القائلين
بالوجوب العقلى واعتراض صاحب تلخيص المحصل بان بيان الصغرى عقلى من باب القبح
والحسن وليس من مذهبكم والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى التعرض للاجماع
مدفوع بان كون الشئ صلاحا اوفسادا ليس فى شئ من متنازع الحسن والقبح وكون دفع
الضرر واجبا بمعنى استحقاق تاركه العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلا عن الاوضح
ولاينبغى ان يخفى مثل هذا عليه ولان يكون الرجل العالم العلى فى هذه الغاية من الشغف
بالاعتراض لايقال الاجماع على الوجوب انما هو اذا لم يتضمن مضرة مثل المضرة المندفعة اوفوقها
وههنا نصب الامام يتضمن مفاسد لايضبطها العد والاحصاء لما فى الآراء من اختلافات الاهواء
وفى الطباع من الاستنكاف عن تسلط الاكفاء والانسان قليل البقاء على ماعليه من الاهتداء وصلاح
الاقتداء فتميل النفوس الى الاباء والاستعصاء ويظهر الفساد ويكثر البغى والعناد ويهلك
الحرث والنسل ويذهب الفرع والاصل وكفاك شاهدا ماتسمع من قصص انقضاء خلافة
عثمان رضى الله عنه الى ابتداء دولة بنى العباس لانا نقول مضاره بالنسبة الى منافعه ومفاسده
بالاضافة الى مصالحه مما لايعبأ بكثرته ويلحق بالعدم فى قلته فان قيل لو وجب نصب الامام
لزم اطباق الامة فى اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بمايجب من
الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية ولقوله صلى الله عليه تعالى وسلم الخلافة بعدى
ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقد تم ذلك بخلافة على رضى الله تعالى عنه فمعاوية ومن بعده
ملوك وامراء لاائمة ولاخلفاء واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لاتجتمع
على الضلالة قلنا انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لاعجز واضطرار والحديث مع
انه من باب الآحاد يحتمل الصرف الى الخلافة على وجه الكمال وههنا بحث آخر وهو انه اذا لم يوجد

امام على شرائطه وبايع طائفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرائط من غير
نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف فى مصالح العباد ويقتدر
على النصب والعزل لمن اراد هل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذوى الشوكة العظيمة
من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه
بالكلية ويكونوا فيه كسائر الرعية وقد يتمسك بمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى
الامر منكم وقوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب
الطاعة والمعرفة يقتضى وجوب الحصول واما انه لايجب علينا عقلا ولا على الله اصلا فلما مر
من بطلان الاصلين (قال قالوا احتج القائلون بوجوبه ٣) علينا عقلا بان دفع الضرر واجب
عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط واوطنا قلنا نعم بمعنى كونه
من مقتضيات العقول والعادات وملايماتها والكلام فى الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم
والعقاب فى حكم الله تعالى وهو ممنوع ههنا واحتجوا على عدم وجوبه على الله تعالى مع
ان الوجوب على الله فى الجملة مذهبهم بانه لو وجب على الله تعالى لماخلا زمان من الازمنة
من امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة قاطع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة
الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء (قال احتج القائلون ٢) بوجوب نصب
الامام على الله تعالى بانه لطف من الله فى حق العباد اما عند الملاحدة فليتمكنوا به
من تحصيل المعرفة الواجبة اذ نظر العقل غير كاف فى معرفة الله تعالى واما عند الامامية فلانه
اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب
الى الطاعات وابعد من المعاصى منهم بدونه واللطف واجب على الله لما سبق والجواب اجمالا منع
المقدمتين والقدح فيما يورد لاثباتهما على ماسبق من حال الكبرى وتفصيلا انه انما يكون لطفا
اذا خلا عن جميع جهات القبح وهو ممنوع ولسند ما منع وجوه اخر مثل ان اداء الواجب وترك
القبيح مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اشق واقرب الى الاخلاص لاحتمال انتفاء كونهما
من خوف الامام وايضا فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا فلم لايجوز ان يكون
زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام والقول بانا نعلم قطعا ان اللطف الذى يحصل
بالامام لايحصل لغيره مجرد دعوى ربما تعارض بانا نعلم قطعا جواز حصوله لغيره وهذا كدعوى القطع
بانتفاء المفاسد فى نصب الامام وكونه مصلحة خالصة وايضا انما يكون منفعة ولطفا واجبا اذا
كان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم
عندكم فالامام الذى ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذى هو لطف ليس بواجب واجاب الشيعة
بان وجود الامام لطف سواء تصرف اولم يتصرف على مانقل عن على كرم الله وجهه انه قال
لاتخلو الارض من امام قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا اوخائفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله
وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه
وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم وردّ بانا لانسلم ان وجوده بدون التصرف لطف
فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبيح
قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده فى وقت ما كاف فى هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح
خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف فى القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم
علم ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف
الاول من ظهور مترقب وثانيا بانه ينبغى ان يظهر لاوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال
على محبته وليس عندهم منه الا مجرد الاسم فان قيل لعله ظهر لهم وانتم عنه غافلون قلنا عدم

ثم عقلا بان فيه دفع الضرر فيجب قلنا
لا بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب
منه

وفى وجوبه على الله بانه لطف محصل
للمعرفة مقرب من الطاعة مبعد عن
المعصية ورد بمنع مقدمتى القياس كيف
وفيه مفاسد تنشا من اختلاف الاراء
وميلها الى الاباء عن امتثال الاكفاء
وايضا فعل الطاعة وترك المعصية
مع عدم الامام اشق واقرب الى
الاخلاص وايضا لايصير لطفا بل
يخلقهم معصومين الطف والقول
بانه منفعة خالصة ولطف لايحصل
بالغير تحكم وايضا اللطف فى ظهوره
وانهم لا يجيزونه فان قيل مجرد الوجود
لطف زاجر لخوف الظهور
وتصرفه الظاهر لطف آخر فوته
العباد بسوء اختيارهم حيث اضاعوه
اخافوه وتركوا نصرته قلنا فيكفى احتمال
الوجود والحكم بانه يوجد ولو بعد
حين فان الخوف من وجود مترقب
بمنزلة الخوف من ظهور مترقب وينبغى
ان يظهر للاولياء الذين قضوا
فى محبته وانتظاره الاعمار وبذلوا المهج
والاموال ونحن نقطع بانتفاء ذلك
عادة وهم حقيقة
منه

ظهوره لهم من العاديات التى لا ارتياب فيها لعاقل كعدم بحر من المسك وجبل من الياقوت ولو سلم فلا وليا اذ عرفوا من انفسهم انه لم يظهر لهم توجه الاشكال عليهم (قال احتجت الخوارج ٢) القائلون بعدم وجوب نصب الامام احتجوا بان فى نصبه اثارة الفتنة لان الاهواء مختلفة والآراء متباينة فيميل كل حزب الى واحد وتهيج الفتن وتقوم الحروب وما هذا شانه لا يجب بل كان ينبغى ان لا يجوز لان احتمال الاتفاق على الواحد او تعينه وتفرده باستجماع الشرايط او ترجحه من بعض الجهات منع الامتناع واوجب الجواز والجواب ان اعتبار الترجيح كما قيل يقدم الاعلم ثم الاورع ثم الاسن او انعقاد الامر وانسداد طريق المخالفة بمجرد بيعة البعض ولو واحدا يدفع الفتنة مع ان فتنة النزاع فى تعيين الامام بالنسبة الى مفاسد عدم الامام ملحقة بالعدم لا يقال الاحتجاج المذكور على تقدير تمامه لا ينفى الوجوب على الله ولا على النبى صلى الله عليه وسلم بالنص ولا على الامام السابق بالاستخلاف لانا نقول المقصود نفى ما يراه الجمهور من الوجوب على العباد اذا لم ينصب النبى صلى الله عليه وسلم ولم يستخلف الامام السابق (قال المبحث الثانى ٣) يشترط فى الامام ان يكون مكلفا حرا ذكرا عدلا لان غير العاقل من الصبى والمعتوه قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغى والعبد مشغول بخدمة السيد لا يفرغ للامر مستحقر فى اعين الناس لا يهاب ولا يمتثل امره والنساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب والفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه والظالم يختل به امر الدين والدنيا وكيف يصلح للولاية وما الوالى الا لدفع شره اليس بعجيب استرعاء الذئب واما الكافر فامره ظاهر وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعا لئلا يجبن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا فى الاصول والفروع ليتمكن من القيام بامر الدين ذا رأى فى تدبير الامور لئلا يخبط فى سياسة الجمهور ولم يشترطها بعضهم لندرة اجتماعها فى الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير بان يفوض امر الحروب ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستفتى المجتهدين فى امور الدين ويستشير اصحاب الآراء الصائبة فى امور الملك واتفقت الامة على اشتراط كونه قرشيا اى من اولاد نضر بن كنانة خلافا للخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع اما السنة فقوله عليه السلام الائمة من قريش وليس المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعينت الامامة الكبرى وقوله صلى الله عليه وسلم الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره وقوله صلى الله عليه وسلم قدموا قريشا ولا تقدموها واما الاجماع فهو انه لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير منعهم ابو بكر رضى الله عنه بعدم كونهم من قريش ولم ينكره عليه احد من الصحابة فكان اجماعا احتج المخالف بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله صلى الله عليه وسلم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشى اجدع واجيب بان ذلك فى غير الامام من الحكام جمعا بين الادلة واما المعقول فهو انه لا عبرة بالنسب فى القيام بمصالح الملك والدين بل للعلم والهدى والبصيرة فى الامور والخبرة بالمصالح والقوة على الاهوال وما اشبه ذلك واجيب بالمنع بل ان لشرف الانساب وعظم قدرها فى النفوس اثرا تاما فى اجتماع الآراء وتألف الاهواء وبذل الطاعة والانقياد واظهار آثار الاعتقاد ولهذا شاع فى الاعصار ان يكون الملك والسياسة فى قبيلة مخصوصة واهل بيت معين حتى يرى الانتقال عنه من الخطوب العظيمة والاتفاقات العجيبة ولا اليق بذلك من قريش الذين هم اشرف الناس سيما وقد اقتصر عليهم ختم الرسالة وانتشرت منهم الشريعة الباقية الى يوم القيامة واما اذا لم يوجد من قريش من يصلح لذلك او لم يقتدر على نصبه لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة فلا كلام فى جواز تقلد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجميع ما يتعلق بالامام من كل

٢ بان فى نصبه اثارة الفتنة لان الاهواء مختلفة بما لا تتفق على واحد ورد بان اعتبار جهات الترجيح وحرمة المخالفة بعد بيعة البعض تدفع الفتنة ولو سلم ففتنة عدم الامام اشد
متن

٣ التكليف والحرية والذكورة والعدالة وذلك ظاهر وزاد الجمهور الشجاعة ليقيم الحدود ويقاوم الخصوم والاجتهاد ليقوم بمصالح الدين واصابة الرأى ليقوم الامور وكونه قرشيا لقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش الولاية من قريش قدموا قريشا ولا تقدموها وخالفت الخوارج واكثر المعتزلة لقوله صلى الله عليه وسلم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشى اجدع ولانه لا عبرة بالنسب فى مصالح الملك والدين ورد بحمل الحديث على غير الامام جمعا بين الادلة وبان لشرف الانساب اثرا فى جمع الآراء وبذل الطاعة ولا اشرف من قريش سيما وقد ظهر منهم خير الانبياء نعم اذا لم يقتدر على اعتبار الشرائط جاز الا بقاء الاحكام المتعلقة بالامام على كل ذى شوكة نصب او استولى
متن

ذي شوكة كما اذا كان الامام القريشي فاسقا او جايرا او جاهلا فضلا ان يكون مجتهدا و بالجملة مبنى ما ذكر في باب الامامة على الاختيار والاقتدار واما عند العجز و الاضطرار واستيلاء الظلمة والكفار والفجار و تسلط الجبابرة الاشرار فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية و بنيت عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة و لم يبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط و الضرورات تبيح المحظورات والى الله المشتكى في النائبات وهو المرتجى لكشف الملمات (قال واشترطت الشيعة ٣) امورا منها ان يكون هاشميا اى من اولاد هاشم بن عبد مناف ابى عبد المطلب وليس لهم في ذلك شبهة فضلا عن حجة وانما قصدهم نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ومنهم من اشترط كونه علويا نفيا لخلافة بني العباس وكفى باجماع المسلمين على امامة الائمة الثلثة حجة عليهم ومنها ان يكون عالما بكل الامور وان يكون مطلعا على المغيبات وهذه جهالة تفرد بها بعضهم ومنها ان يكون افضل اهل زمانه لان قبح تقديم المفضول على الافضل في اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الاسلام معلوم للعقلاء ولا ترجيح في تقديم المساوي ونقل مثل ذلك عن الاشعري حتى لا تنعقد امامة المفضول مع وجود الافضل لان الافضل اقرب الى انقياد الناس له واجتماع الآراء على متابعته ولان الامامة خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم فيجب ان يطلب لها من له رتبة اعلى قياسا على النبوة واجيب بان القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله ممنوع و بمعنى عدم ملاءمته بمجاري العقول والعادات غير مفيد مع انه ايضا في حيز المنع اذ ربما يكون المفضول اقدر على القيام بمصالح الدين والملك ونصبه اوفق لانتظام حال الرعية واوثق في اندفاع الفتنة و هذا بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فانه مبعوث من العليم الحكيم الذي يختار من يشاء من عباده لنبوته و يوحي اليه مصالح الملك والملة ويراه اهلا لتبليغ ما اوحي اليه بمشيئته فيدل ذلك قطعا على افضليته واليه الاشارة بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقد يحتج بجواز تقديم المفضول بوجوه الاول اجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القريشيين مع ان فيهم من هو افضل منه الثاني ان عمر رضي الله عنه جعل الامامة شورى بين ستة من غير نكير عليه مع ان فيهم عثمان وعليا وهما افضل من غيرهم اجماعا ولو وجب تعيين الافضل لعينهما الثالث ان الافضلية امر خفي قلما يطلع عليه اهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع و يتشوش الامر واذا انصفت فتعيين الافضل متعسر في اقل فرقة من فرق الفاضلين فكيف في قريش مع كثرتهم وتفرقهم في الاطراف وانت خبير بان هذا وامثاله على تقدير تمامه انما يصلح للاحتجاج على اهل الحق دون الروافض فان الامام عندهم منصوب من قبل الحق لا من قبل الخلق (قال وان يكون معصوما ٦) من معظم الخلافيات مع الشيعة اشتراطهم ان يكون الامام معصوما وقد عرفت معنى العصمة وانها لا تنافي قدرة على المعصية بل ربما يستلزمها واحتج اصحابنا على عدم وجوب العصمة بالاجماع على امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع الاجماع على انهم لم تجب عصمتهم وان كانوا معصومين بمعنى انهم منذ آمنوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وحاصل هذا دعوى الاجماع على عدم اشتراط العصمة في الامام والا فليس الاجماع على عدم وجوب عصمة الشخص كثير معنى وقد يحتج كثير بان العصمة مما لا سبيل للعباد الى الاطلاع عليه فايجاب نصب امام معصوم يعود الى تكليف ما ليس في الوسع وفي انتهاض الوجهين على الشيعة نظر والظاهر انه لا حاجة الى الدليل على عدم الاشتراط وانما يحتاج اليه في الاشتراط وقد احتجوا بوجوه الاول القياس على النبوة بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام وحماية حوزة الاسلام ورد بان النبي مبعوث من الله مقرون دعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الامور

٣ ان يكون هاشميا بل علويا وعالما بكل امر حتى المغيبات قولا بلا حجة مع مخالفة الاجماع وان يكون افضل اهل زمانه لان تقديم المفضول قبيح عقلا ونقل عن الاشعري تحصيلا لغرض نصبه وقياسا على النبوة ورد بالقدح في قاعدة القبح مع ان تقديم المفضول ربما يكون اصلح والبعثة من قبل الحكيم العليم فيختار الافضل بل تحصل الافضلية بالبعثة وقد يحتج لتقديم المفضول بالاجماع بعد الخلفاء وبالشورى وبخفاء الافضلية عن الخلق في الاغلب متن

٦ بوجوه الاول القياس على النبوة بجامع اقامة الشريعة وحماية البيضة ورد بان نصب الامام الى العباد الذين لا طريق لهم الى معرفة عصمته بخلاف النبي و النبي واجب الاتباع من غير تردد ورجوع الى احد فعدم عصمته فيما يتعلق بالشريعة ربما يفضي الى الاخلال وينفر عن الاتباع بخلاف الامام الثاني انه واجب الاطاعة بالنص والاجماع فلو لم تجب عصمته لجاز كذبه في بيان الطاعات والمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية ورد بانه انما يطاع فيما لا يخالف الشرع ويكفي في الوثوق به العلم والعدالة والاسلام ولا يمتنع عند مخالفته والمراجعة الى العلماء الثالث ان غير المعصوم ٣

المخلة بمرتبة النبوة ومنصب الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل لهم الى معرفة عصمته واستقامة سريرته فلا وجه لاشتراطها وايضا النبي يأتي بالشريعة التي لا علم للعباد بها الا من جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب في تبليغها والفسق في تعاطيها وقد لزمنا امتثاله فيما امر ونهى واعتقاد اباحة ما جرى عليه ومضى لكانت المعجزة التي اقامها الله تعالى لصحة الرسالة والهدى وانتظام امر الدين والدنيا مفضية الى الضلالة والردى واختلال حال العاجلة والعقبى الثاني ان الامام واجب الطاعة بالنص والاجماع قال الله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب العصمة والا لجاز ان يكذب في تقرير الاوامر والنواهي وينهى عن الطاعات ويأمر بالمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب العصيان واللازم ظاهر البطلان والجواب ان وجوب طاعته انما هو فيما لا يخالف الشرع بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ويكفي في عدم كذبه في بيان الاحكام العلم والعدالة والاسلام وهذا ما يقال انما يجب عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله واما اذا كان لكونه حكم الله ورسوله فيكفي العلم والعدالة كالقاضي والوالي بالنسبة الى الخلق والشاهد بالنسبة الى الحاكم والمفتي بالنسبة الى المقلد وامثال ذلك على ان الاجماع عند الشيعة انما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم فاثبات العصمة به دور الثالث ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس او على الغير ولا شيء من الظالم باهل الامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد عهد الامامة بقرينة السباق وهو قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي والجواب ان غير المعصوم اي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم فدلالة الآية على صدق الكبرى لا يتم لجواز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو رأي اكثر المفسرين نعم لا يبعد اثباته بالاجماع وفيه ما مر الرابع ان الامة انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطأ عليهم في العلم والعمل ولذلك يكون الامام لطفا لهم فلو جاز الخطأ على الامام لوجب له امام آخر ويتسلسل وشبه ذلك بانتهاء سلسلة الممكنات الى الواجب لئلا يلزم التسلسل والجواب ان وجوب الامام شرعي بمعنى انه اوجب علينا نصبه لا عقلي بني على جواز الخطا على الامة كما زعمتم لان في الشريعة القائمة الى القيامة غنية عنه او لايجاب الشارع والضرر المظنون من عدمه يندفع بعلمه واجتهاده وظاهر عدالته وحسن اعتقاده وان لم يكن معصوما الا يرى ان الخطأ جائز على المعصوم ايضا لما عرفت من ان العصمة لا تزيل المحنة وان لم يندفع بذلك فكفى بخبر الامم وعلماء الشرع مانعا دافعا الخامس انه حافظ للشريعة فلو جاز الخطأ عليه لكان ناقضا لها لا حافظا فيعود على موضوعه بالنقض والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطأ في اجتهاده او ارتكب معصية فالمجتهدون يردون والآمرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة ولا نقض على الطريقة المستقيمة السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه وهو مضاد لوجوب اطاعته الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيلزم اجتماع الضدين واما ان لا يجب وهو خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار السابع انه لا بد للشريعة من ناقل ولا يوجد في كل حكم اهل التواتر ومتنعنا الى انقراض العصر فلم يبق الا ان يكون اماما معصوما عن الخطأ والجواب ان الظن كاف في البعض فينقل بطريق الآحاد من الثقاة واما القطعي فالى اهل التواتر او جميع الامة وهم اهل عصمة

٣ ظالم لان المعصية ظلم على النفس او الغير فلا ينال عهد الامامة بالنص والاجماع ورد بان عصمته لا يوجب العصيان فضلا عن الظلم الذي هو اخص على ان المراد في الآية عهد النبوة والاجماع عندكم ليس بحجة ما لم يشتمل على قول المعصوم فاثبات العصمة به دور الرابع انه انما يحتاج اليه لجواز الخطأ علينا فلو جاز عليه لافتقر الى امام آخر ويتسلسل ورد بان وجوب نصبه شرعي للاجماع لا عقلي لجواز الخطأ ولو سلم فلمصالح لا تحصى ولو سلم ففي العلم والعدالة ومراجعة الكتاب والسنة وعلماء الامة غنية عن العصمة الخامس انه شرع حافظا فلو جاز خطاؤه لصار ناقضا ورد بانه حافظ بالادلة والاجتهاد لا بالذات فعند الخطأ او المعصية يردو يصدو الشرع لا ينتقض ولا ينقص السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه فيضاد وجوب الاطاعة او لا فيخالف قيام الادلة ورد بان وجوب طاعته انما هو فيما لا يخالف الشرع السابع انه لا طريق الى نقل الشريعة مدى الايام الا بعصمة الامام اذ قد لا يوجد اهل التواتر في كل من الاحكام ورد بان الظن كاف في البعض فيكفي الآحاد والقطعي الى اهل التواتر او الاجماع

متن

عن الخطأ فلا حاجة الى معصوم بالمعنى الذى قصدتم وليت شعرى باى طريق نقلت
الشريعة الى الشيعة من الامام الذى لا يوجد منه الا الاسم (قال واما شتراط ٧) قد اشترط
الغلاة من الروافض ان يكون الامام صاحب معجزة عالما بالغيوب وبجميع اللغات وبجميع الحرف
والصناعات و بطبايع الاغذية والادوية وبعجايب البر والبحر والسماء والارض وهذه خرافات
مفضية الى نفى الامام ورفض الشريعة والاحكام (قال المبحث الثالث ٢) فى طريق ثبوتها
اتفقت الامة على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لابد
من امر آخر به تنعقد الامامة وهى طرق منها متفق عليه ومنها مختلف فيه فالمختلف فيه المردود
الدعوة بان يباين الظلمة من هو اهل للامامة و يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر و يدعو الى اتباعه
قال به غير الصالحية من الزيدية ذاهبين الى ان كل فاطمى خرج شاهرا سيفه داعيا الى سبيل ربه
فهو امام ولم يوافقهم على ذلك الا الجبائى والمختلف فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة والخوارج
و الصالحية خلافا للشيعة هو اختيار اهل الحل و العقد وبيعتهم من غير ان يشترط اجماعهم
على ذلك ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم ولهذا لم يتوقف ابو بكر رضى الله تعالى عنه
الى انتشار الاخبار فى الاقطار ولم ينكر عليه احد وقال عمر رضى الله تعالى عنه لابى عبيدة ابسط
يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر وهذا مذهب الاشعرى الا انه يشترط
ان يكون العقد بمشهد من الشهود لئلا يدعى آخر انه عقد عقدا سرا متقدما على هذا العقد وذهب
اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من امر الشورى لنا على كون البيعة
والاختيار طريقا ان الطريق اما النص و اما الاختيار والنص منتف فى حق ابى بكر رضى الله
تعالى عنه مع كونه اماما بالاجماع وكذا فى حق على عند التحقيق وايضا اشتغل الصحابة
رضى الله تعالى عنهم بعد وفاة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ومقتل عثمن رضى الله تعالى عنه باختيار
الامام وعقد البيعة من غير نكير فكان اجماعا على كونه طريقا ولا عبرة بمخالفة الشيعة بعد ذلك
احتجت الشيعة بوجوه الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما افضل من رعيته عالما بامر الدين
كله ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار ورد بمنع المقدمتين فقد سبق عدم اشتراط الامور وعلم
بالضرورة حصول الظن لاهل الحل والعقد بالصفات المذكورة الثانى ان اهل البيعة لا يقدرون
على تولية مثل القضاء والاحتساب ولا على التصرف فى فرد من آحاد الامة فكيف يقدرون
على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف فى امر الدين والدنيا لكافة الامة ورد
بمنع الصغرى فان التحكيم جائز عندنا والشاهد يجعل القاضى قادرا على التصرف فى الغير ولو سلم
فذلك لوجود من اليه التولية وهو الامام ولا كذلك اذا مات ولا امام غيره الثالث ان الامامة لازالة الفتن
واثباتها بالبيعة مظنة اثارة الفتن لاختلاف الآراء كما فى زمن على رضى الله تعالى عنه ومعوية فتعود
على موضوعها بالنقض ورد بانه لا فتنة عند الانقياد للحق فان جهات الترجيح من السبق وغيره
معلومة من الشريعة ونزاع معاوية لم يكن فى امامة على رضى الله بل فى انه هل يجب عليه بيعته
قبل الاقتصاص من قتلة عثمان واما عند الترفع والاستيلاء فالفتنة قائمة ولو مع قيام النص ولو سلم
فالكلام فيما اذا لم يوجد النص اذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص ولا خفاء
فى ان الفتنة القائمة من عدم الامام اضعاف فتنة النزاع فى تعيينه الرابع ان الامامة خلافة الله
ورسوله فتتوقف على استخلافهما بوسط او لا بوسط والثابت باختيار الامة لا يكون خلافة
منهما بل من الامة ورد بانه لما قام الدليل من قبل الشارع وهو الاجماع على ان من اختاره الامة
خليفة لله ورسوله كان خليفة سقط ما ذكرتم الا ترى ان الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضى
وفتوى المفتى حكم الله لا حكمهم على ان الامام وان كان نائبا لله فهو نائب للامة ايضا الخامس

٧ واما اشتراط المعجزة والعلم بالمغيبات
واللغات والحرف والصناعات وطبايع
الاغذية والادوية وعجايب البر والبحر
والسماء والارض فمن الخرافات متن
٢ المبحث الثالث الامامة تثبت عند
اكثر الفرق باختيار اهل الحل والعقد
وان قالوا الاجماع على امامة ابى بكر
من غير نص ولا توقف الى اتفاق
الكل وعلى اشتغال الصحابة بعد
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وبعد
عثمن رضى الله تعالى عنه بالبيعة
والاختيار من غير نكير وخالفت الشيعة
بوجوه الاول ان من الشروط ما لا يعلمه
اهل البيعة كالعصمة والافضلية
والعلم بالدين كله قلنا لو سلم الاشتراط
فالظن كاف الثانى ان ليس اليهم
تولية مثل القضاء والاحتساب فهذا
اولى قلنا الوسلم فلوجود الامام الثالث
ان فى ذلك اثارة الفتنة كما فى زمن على
رضى الله تعالى عنه ومعاوية قلنا
الكلام فيما اذا اذعنوا للحق واعتبروا
جهات الترجيح ولو سلم ففتنة عدم
الامام اضعاف ذلك اذ التقدير
عدم النص والا فلا اختيار عليه
الرابع ان مختار اهل البيعة يكون خليفة
منهم لا من الله ورسوله قلنا قام دليل
الشرع على ان من اختاروه فهو
خليفة الله ورسوله الخامس اذا عقد
اهلان لاهلين ولم يعلم السبق لزم
خلو الزمان عن الامام اذ لا سبيل
الى تصحيحهما ولا ابطالهما ولا تعيين
الصحيح منهما ولا نصب ثالث قلنا
بل يرجح احدهما او ينصب ثالث
ولا فساد السادس انه صلى الله تعالى
عليه وسلم لم يكن يترك الاستخلاف
فى ادنى غيبة ولا البيان فى ادنى
ما يحتاج اليه فكيف فى غيبة الوفاة
وفى اساس المهمات السابع ان النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم اراف بامته
من الاب لولده فكيف ترك الوصية لهم
الى احد الثامن قوله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم والامامة من معظمات
امر الدين فكيف تهمل قلنا
التفويض الى اختيارهم واجتهادهم نوع استخلاف وتوصية واكمال متن

٦ عقد الامامة ينحل بما يخل بمقصودها كالردة والجنون وبعض الامراض بخلعه نفسه بسبب وبالغلبة عليه اذا صار اماما بالغلبة واختلف في خلعه نفسه بلا سبب وفي انعزاله بالفسق متن

٨ الجمهور على انه صلى الله عليه وسلم لم ينص على امام وقيل نص على ابي بكر رضي الله تعالى عنه نصا خفيا وقيل جليا وقالت الشيعة على علي كرم الله وجهه خفيا والامامية منهم جليا ايضا ورد بوجهين الاول لوكان نص جلي في مثل هذا الامر العلي لاشتهر وظهر على اجلة الصحابة الذين لهم زيادة قرب واختصاص بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فلم يتوقفوا عن الاذعان ولم يترددوا حين اجتمعوا لهذا الشان ولم يختلفوا في التعيين ولم يشكوا في الحق اليقين والقول بانهم كتموه بغضا وحسدا او عنادا ولددا او اعتقاد النسخة حين لم يعمل المحققون على دفعة ولم يتمسك به المستحق لاثبات حقه افتراء واجتراء وطعن في عظماء الاحياء بل في خير الانبياء بل في الكتاب الناطق لهم بالثناء والعاقل المنصف لايظن بجماعة وصفهم الله تعالى بكونهم خير الامم واتخذهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم امناء شريعة وهداة طريقة مع علمه بحالهم ومآلهم واشتهر عدلهم وهداهم وتركهم هواهم وبذلهم الاموال والانفس في محبته وقتلهم الاقارب والعشائر لنصرته واتباع شريعته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه وعدلوا عن الحق وخذلوه ونصروا على الباطل وايدوه ومنعوا المستحق حقه وكتموه ولم يقم هو باظهاره واعلانه مع علو شانه وكثرة اعوانه كما قام به من غير تبعة حين افضى الامر اليه واقام الحجة والبرهان والسيف والسنان عليه مع ان الخطب اذ ذاك اشد والخصم الد والمخالف لايحصى به الحد ولا يحصيه العد الثاني امارات ربما يفيد اجتماعها القطع بعدم النص كقول العباس لعلي وعمر لابي عبيدة امدد يدك ابايعك وقول ابي بكر بايعوا عمر او ابا عبيدة وقوله وددت اني سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكقول علي الشورى وكقوله لطلحة ان اردت بايعتك وكاحتجاج علي معاوية بالبيعة له دون النص عليه وكمعاضدته لابي بكر وعمر في الامور واشارته عليهما بما هو اصلح وكسكوته عن النص عليه في خطبه وكتبه ومفاخراته ومخاطباته وكانكار زيد بن علي مع علو رتبته ذلك وكذا كثير من عظماء اهل البيت متن

ان القول بالاختيار يؤدي الى خلو الزمان عن الامام وهو باطل بالاتفاق وذلك فيما اذا عقد اهل بلدتين لمستعدين ولم يعلم السبق فانه لايمكن الحكم بصحتهما لاحتمال المقارنة ولا بفسادهما لاحتمال السبق ولا بتعيين الصحيح لعدم الوقوف وحينئذ لايمكن نصب امام آخر لاحتمال كونه ثانيا ورد بانه ينصب امام بعدم العلم بوجود الامام على انه يمكن الترجيح بجهاته السادس ان سيرة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وطريقته على انه كان لايترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد في غيبة مدة قليلة ولا البيان في ادنى مايحتاج اليه من الفرائض والسنن والآداب حتى في امر قضاء الحاجة ومسح الخف ونحو ذلك فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفاة والبيان في اهم واساس المهمات والجواب ان ذلك مجرد استبعاد على ان التفويض الى اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد ارباب اولي الالباب نوع استخلاف وبيان كما في كثير من فروع الايمان السابع ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان لامته بمنزلة الاب الشفيق لاولاده الصغار وهو لايترك الوصية في الاولاد الى واحد يصلح لذلك فكذا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في حق الامة الثامن قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولاخفاء في ان الامامة من معظمات امر الدين فيكون قد بينها واكملها اما في كتابه واما على لسان نبيه والجواب عنهما بمثل ماسبق (قال خاتمة ٦) ينحل عقد الامامة بما يزول به مقصود الامامة كالردة والجنون المطبق وصيرورته اسيرا لايرجى خلاصه وكذا بالمرض الذي ينسيه العلوم وبالعمى والصمم والخرس وكذا بخلعه نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعره في نفسه وعليه يحمل خلع الحسن رضي الله تعالى نفسه واما خلعه لنفسه بلاسبب ففيه خلاف وكذا في انعزاله بالفسق والاكثرون على انه لاينعزل وهو المختار من مذهب الشافعي رضي الله تعالى وابي حنيفة وعن محمد رضي الله تعالى عنه روايتان ويستحق العزل بالاتفاق ومن صار اماما بالقهر والغلبة ينعزل بان يقهره آخر ويغلبه واما القاضي فينعزل بالفسق على الاظهر (قال المبحث الرابع ٨) ذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج الى ان النبي صلى الله تعالى لم ينص على امام بعده وقيل نص على ابي بكر رضي الله تعالى عنه فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه اياه في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ماروي انه عليه السلام قال ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لايختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون الا ابابكر وقيل نص على علي رضي الله تعالى عنه وهو مذهب الشيعة اما النص الخفي وهو الذي لايعلم المراد منه بالضرورة فبالاتفاق واما النص الجلي فعند الامامية دون الزيدية وهو قوله عليه السلام سلموا عليه بامرة المؤمنين وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم مشيرا اليه وآخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انت الخليفة من بعدي وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكن اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي رضي الله ثم استدل اهل الحق بطريقين احدهما انه لوكان نص جلي ظاهر المراد في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة وظهر على اجلتهم الذين لهم زيادة قرب بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم واختصاص بهذا الامر بحكم العادة واللازم منتف والا لم يتوقفوا عن الانقياد له والعمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ولم يقل الانصار منا امير ومنكم امير ولم تمل طائفة الى ابي بكر رضي الله عنه واخرى الى علي رضي الله عنه واخرى الى العباس رضي الله عنه ولم يقل عمر رضي الله عنه لابي عبيدة رضي الله عنه امدد يدك ابايعك ولم يترك المنصوص عليه محاجة القوم ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه فان قيل علموا ذلك وكتموه لاغراض لهم في ذلك كحب الرياسة والحقد على علي رضي الله تعالى عنه لقتله اقرباءهم وعشائرهم وحسدهم اياه على ماله

من المناقب والكمالات وشدة الاختصاص بالنبي صلى الله عليه وسلم وظنهم ان النص قد لحقه النسخ لما راوا من ترك كبار الصحابة العمل به الى غير ذلك وترك علي رضي الله عنه المحاجة به تقية وخوفا من الاعداء وقلة وثوق بقبول الجماعة قلنا من كان له حظ من الديانة والانصاف علم قطعا براءة اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجلالة اقدارهم عن مخالفة امره في مثل هذا الخطب الجليل ومتابعة الهوى وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء السبيل وكيف يظن بجماعة رضي الله عنهم وآثرهم الله لصحبة رسوله صلى الله عليه وسلم ونصرة دينه ووصفهم بكونهم خير امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقد تواتر منهم الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها ومستلذاتها والاقبال على بذل مهجهم وذخايرهم وقتل اقاربهم وعشايرهم في نصرة رسول الله واقامة شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه وتركوا هداهم واتبعوا هواهم وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل الصريح وخذلوا مستحقا من خالص بني هاشم وخاص ذوي القربى الى غاصب من بني تيم او عدي بن كعب وان مثل علي رضي الله عنه مع صلابته في الدين وبسالته وشدة شكيمته وقوة عزيمته وعلو شانه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والانصار والرؤساء الكبار معه قد ترك حقه وسلم الامر لمن لا يستحقه من شيخ من بني تيم ضعيف الحال عديم المال قليل الاتباع والاشياع ولم يقم بامره وطلب حقه كما قام به حين افضى اليه وقاتل من نازعه بكلتا يديه حتى فني الخلق الكثير والجم الغفير وآثر على التقية الجيدة في الدين والعصبية للاسلام والمسلمين مع ان الخطب اذ ذاك اشد والخصم الد وفي اول الامر قلوب القوم ارق وجانبهم اسهل وآراؤهم الى اتباع الحق واجتناب الباطل اميل وعهدهم بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم اقوى وهممهم في تنفيذ احكامه ارغب ومن ادعى النص الجلي فقد طعن في كبار المهاجرين والانصار عامة بمخالفة الحق وكتمانه وفي علي رضي الله تعالى عنه خاصة باتباع الباطل واذعانه بل في النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حيث اتخذ القوم احبابا واصحابا واعوانا وانصارا واختانا واصهارا مع علمه بحالهم في ابتدائهم وما آلهم بل في كتاب الله تعالى حيث اثنى عليهم وجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن مكابرات الروافض ادعاؤهم تواتر هذا النص قرنا بعد قرن مع انه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين ولم يثبت ممن يوثق به من المحدثين مع شدة ميلهم الى امير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه رضي الله تعالى عنه في خطبه ورسائله ومفاخره اشارة الى ذلك وابن جرير الطبري مع اتهامه بالتشيع لم يذكر في روايته قصة الدار هذه الزيادة التي يدعيها الشيعة وهي قوله صلى الله عليه وسلم انه خليفتي فيكم من بعدي ونعم ما قال المأمون وجدت اربعة في اربعة الزهد في المعتزلة والكذب في الرافضة والمروة في اصحاب الحديث وحب الرياسة في اصحاب الرأي والظاهر ما ذكره المتكلمون من ان هذا المذهب اعني دعوى النص الجلي مما وضعه هشام بن الحكم ونصره ابن الراوندي وابو عيسى الوراق واضرابهم ثم رواه اسلاف الروافض شغفا بتقرير مذهبهم قال الامام الرازي ومن العجايب ان الكاملين من علماء الشيعة لم يبلغوا في كل عصر حد الكثرة فضلا عن التواتر وان عوامهم واوساطهم لا يقدرون ان يفهموا كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق وان غلاتهم زعموا ان المسلمين ارتدوا بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يبق على الاسلام الا عدد يسير اقل من العشرة فكيف يدعون التواتر في ذلك الطريق الثاني روايات وامارات ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم النص وهي كثيرة جدا كقول العباس لعلي امدد يدك ابايعك

تقول الناس هذا عم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وقول عمر رضى الله تعالى عنه لابى عبيدة رضى الله تعالى عنه امدد يدك ابايعك وقول ابى بكر بايعوا عمر او ابا عبيدة وقوله وددت انى سألت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه وكدخول على رضى الله تعالى عنه فى الشورى فانه رضى بامامة ايهم كان وكقوله رضى الله تعالى عنه لطلحة رضى الله تعالى عنه ان اردت بايعتك وكاحتجاجه على معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وكقوله حين دعى الى البيعة اتركونى والتمسوا غيرى وكما اشتهر من تعظيمه ابابكر وعمر والاشارة عليهما بما هو اصلح حين خرج ابو بكر لقتال العرب وعمر لقتال فارس وكعدم تعرضه لذلك النص فى شىء من خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند تأخره عن البيعة وكانكار زيد بن على مع علو رتبته هذا النص وكذا كثير من سادات اهل البيت وكتسمية الصحابة ابابكر مدة حيوته بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم

(قال احتج المخالف بانه يستحيل عادة ٣) من النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ان يهمل مثل هذا الامر الجليل وقد بين ما هو بالنسبة اليه اقل من القليل والجواب ان ترك النص الجلى على واحد بالتعيين ليس اهمالا بل تفويض معرفة الاحق الاليق الى آراء اولى الالباب واختيار اهل الحل والعقد من الاصحاب وانظار ذوى البصيرة بمصالح الامور وتدبير سياسة الجمهور مع التنبيه على ذلك بخفيف الاشارة او لطيف العبارة نوع بيان لا يخفى حسنه على اهل العرفان

(قال المبحث الخامس الامام ٧) الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر وعند الشيعة على رضى الله تعالى عنه ولا عبرة بقول الراوندية اتباع القاسم بن روند انه العباس رضى الله تعالى عنه لنا وجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد على ذلك وان كان من البعض بعض تردد وتوقف على ما روى ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وان ابا سفيان قال ارضيتم يا عبد مناف ان يلى عليكم تيم والله لاملأن الوادى خيلا ورجلا وذكر فى صحيح البخارى وغيره من الكتب الصحيحة ان بيعة على ٩ وفى ارسال ابى بكر وعمر ابا عبيدة الجراح الى على رضى الله عنه رسالة لطيفة رواها الثقات باسناد صحيح تشتمل على كلام كثير من الجانبين وقليل غلظة من عمر وعلى ان عليا جاء اليهما ودخل فيما دخلت فيه الجماعة وقال حين قام عن المجلس بارك الله فيما ساءنى وسركم فيما روى انه لما بويع لابى بكر رضى الله تعالى عنه وتخلف على والزبير والمقداد وسلمان وابوذر ارسل ابو بكر من الغد الى على فاتاه مع اصحابه فقال ماخلفك يا على عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورأيتكم استغنيتم برأيكم فاعتذر اليه ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا على بن ابى طالب ولا بيعة لى فى عنقه وهو بالخيار فى امره الا فانتم بالخيار جميعا فى بيعتكم اياى فان رأيتم لها غيرى فانا اول من يبايعه فقال على لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين محل نظر ثم الاجماع على امامته على اهليته لذلك مع انها من الظهور بحيث لا يحتاج الى البيان الثانى ان المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامامة لا تعدو ابابكر وعليا والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا ابابكر وسلما له الامر فلو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع على معاوية لانه لا يليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة ح يكون مخلا بالعصمة الواجبة عندكم فيخرجان عن اهلية الامامة فتعين ابو بكر للاتفاق على انها ليست لغيرهم فان قيل اذا لم يكن على الحق كيف يتعين اماما على الحق وهل هذا الا تهافت قلنا عدم كونه على الحق اذا استلزم كونه على الحق كان باطلا لان ما يفضى ثبوته الى انتفائه كان منتفيا قطعا وفيه المطلوب وقد يجاب

---

٣ ان يهمل النبى صلى الله عليه وسلم مثل هذا الامر ولم يهمل ما هو دونه والجواب ان ترك التنصيص على معين ليس اهمالا — متن

٧ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضى الله عنه وقالت الشيعة على لنا اجماع اهل الحل والعقد وان كان من البعض بعض توقف وقد ثبت انقياده على لاوامره ونواهيه واقامة الجمعة والاعياد معه وتسميته خليفة والثناء عليه حيا وميتا والاعتذار عن التأخر فى البيعة وايضا اتفقوا على ان الامام ابو بكر او على او العباس ثم انهما لم ينازعاه فتعين وحديث التقية تضليل الامة ولو كانت لكانت فى زمن معاوية وقد يتمسك بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب الآية فالداعى المفترض الطاعة ابو بكر عند المفسرين وعمر عند البعض وفيه المطلوب وبقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر وقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلثون سنة وقوله صلى الله عليه وسلم فى مرضه ائتونى بكتاب وقرطاس اكتب كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون الا ابابكر وبان المهاجرين الذين وصفهم الله بانهم الصادقون كانوا يخاطبونه يا خليفة رسول الله وبان النبى صلى الله عليه وسلم استخلفه فى الصلوة ولم يعزله ولذا قال على رضى الله عنه رضيك رسول الله لديننا فرضيناك لدنيانا وبانها لو لم تكن حقا لما كانت جماعة رضوا بها وسكتوا عليها خير امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وهذه ظنيات ربما تفيد باجتماعها القطع مع ان المسألة فرعية يكفى فيها الظن — متن

٩ قع فى هذا الموضع من المصنف بياض مقدار ما يسع فيه كلمتان

بانه يجوز ان لايكون على الحق بفضل على عليه واستحقاقه الامامة دونه ثم يبطل ذلك الفضل والاستحقاق بترك ماوجب من المنازعة فيصير ابو بكر هو الامام بالحق فان قيل يجوز ان يكون ترك المنازعة لمانع التقية وخوف الفتنة قلنا قد سبق الجواب والله اعلم الثالث قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض وعد الخلافة لجماعة من المؤمنين المخاطبين ولم يثبت لغير الائمة الاربعة فيثبت لهم على الترتيب الرابع قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولى باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الاية جعل الداعى مفترض الطاعة والمراد به عند اكثر المفسرين ابو بكر وبالقوم بنو حنيفة قوم مسيلمة الكذاب وقيل قوم فارس فالداعى عمر وفى ثبوت خلافته ثبوت خلافة ابى بكر رضى الله عنه وبالاتفاق لم يكن ذلك عليا لانه لم يقاتل فى خلافته الكفار الخامس قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر السادس قوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا اى ينال الرعية منهم ظلم كانهم يعضون عضا وكانت خلافة ابى بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثنتى عشرة سنة وخلافة على ست سنين السابع قوله صلى الله عليه وسلم فى مرضه الذى توفى فيه ائتونى بكتاب وقرطاس اكتب لابى بكر كتابا لايختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر الثامن ان المهاجرين الذين وصفهم الله بقوله اولئك هم الصادقون كانوا يقولون له ياخليفة رسول الله التاسع ان النبى صلى الله عليه وسلم استخلفه فى الصلوة التى هى اساس الشريعة ولم يعزله ورواية العزل افتراء من الروافض ولهذا المقال ابو بكر اقيلونى فلست بخيركم قال على رضى الله عنه لانقيلك ولانستقيلك قدمك رسول الله فلا نؤخرك رضيك لديننا فرضيناك لدنيانا العاشر او كانت الامامة حقا لعلى غصبها ابو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دون على رضى الله عنه لما كانوا خير امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللازم باطل وهذه الوجوه وان كانت ظنيات فنصب الامام من العمليات فيكفى فيه الظن على انها باجتماعها ربما تفيد القطع لبعض المنصفين ولو سلم فلا اقل من صلوحها سندا للاجماع وتأييدا (قال احتجت الشيعة بوجوه) انهم فى اثبات امامة على رضى الله عنه بعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وجوه من العقل والنقل والقدح فيمن عداه من اصحاب رسول الله الذين قاموا بالامر ويدعون فى كثير من الاخبار الواردة فى هذا الباب التواتر بناء على شهرته فيما بينهم وكثرة دورانه على السنتهم وجريانه فى انديتهم وموافقته لطباعهم ومقارعته لاسماعهم ولايتأملون انه كيف خفى على الكبار من الانصار والمهاجرين والثقات من الرواة والمحدثين ولم يحتج به البعض على البعض ولم يبنوا عليه الابرام والنقض ولم يظهر الابعد انقضاء دور الامامة وطول العهد بامر الرسالة وظهور التعصبات الباردة والتعسفات الفاسدة وافضاء امر الدين الى علماء السوء والملك الى امراء الجور ومن العجايب ان بعض المتأخرين من المتشغبين الذين لم يروا احدا من المحدثين ولارووا حديثا واحدا فى امر الدين ملأوا كتبهم من امثال هذه الاخبار والمطاعن فى الصحابة الاخيار وان شئت فانظر فى كتاب التجريد المنسوب الى الحكيم نصير الطوسى كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب والعظماء من عترة النبى واولاد الوصى الموسومون بالدراية المعصومون فى الرواية لم يكن معهم هذه الاحقاد والتعصبات ولم يذكروا من الصحابة الا الكمالات ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من علماء الاسلام الا طريق الاجلال والاعظام وهاهو الامام على بن موسى الرضى مع جلالة قدره ونباهة ذكره وكمال علمه وهداه وورعه وتقواه قد كتب على ظهر كتاب عهد المأمون له ما ينبئ عن وفور حمده وقبول عهده والتزام ما شرط

عليه وان كتب فى آخره والسلامة والجفر يد لان على ضد ذلك ثم انه دعا لنا دون بالرضوان فكتب فى اثناء اسطر العهد تحت قوله وصحبته ارضى رضى الله عنك وارضاك وتحت قوله ويكون له الامرة الكبرى بعدى بل جعلت فداك وفى موضع اخر وصلتك رحم وجزيت خيرا وهذا العهد بخطهما موجود الآن فى المشهد الرضوى بخراسان وآحاد الشيعة فى هذا الزمان لايسحرون الكبار الصحابة بالرضوان فضلا عن بنى العباس فقد رضوا الرأسا برأس ومن البين الواضح فى هذا الباب ماكتبه امير المؤمنين عمر بن الخطاب فقد جعلت لآل بنى كاكلة على كافة بيت المسلمين كل عام مائتى مثقال ذهبا عينا ابريزا كتبه ابن الخطاب فكتب امير المؤمنين على رضى الله عنه لله الامر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون انا اول من اتبع امر من اعز الاسلام ونصر الدين والاحكام عمر بن الخطاب ورسمت بمثل مارسم لآل بنى كاكلة فى كل عام مائتى دينار ذهبا عينا ابريزا واتبعت اثره وجعلت لهم بمثل مارسم عمر اذ وجب على وعلى جميع المسلمين اتباع ذلك كتبه على بن ابى طالب وهذا بخطهما موجود الآن فى ديار العراق (قال الاول٢) هذا هو الوجه العقلى وتقريره انه لانزاع فى ان بعد الرسول صلى الله عليه وسلم اماما وليس غير على لان الامام يجب ان يكون معصوما ومنصوصا عليه وافضل اهل زمانه ولايوجد شئ من ذلك فى باقى الصحابة اما العصمة والنص فبالاتفاق واما الافضلية فلما سيأتى وهذا يمكن ان يجعل ادلة ثلثة بحسب الشروط وربما يورد فى صورة القلب فيقال الامام اما على رضى الله عنه واما ابو بكر واما العباس بالاجماع المشتمل على قول المعصوم ولاسبيل الى الاخيرين لانتفاء الشرط والجواب اولا منع الاشتراط وثانيا منع انتفاء الشرائط فى ابى بكر رضى الله عنه واما ما يقال ان الاجماع على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل منهم للامامة فمحل نظر (قال الثانى٧) اشارة الى الدليل النقلى من الكتاب وتقريره ان قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق المفسرين فى على ابن ابى طالب رضى الله عنه حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع فى صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولى كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولى من لا ولى له وفلان ولى الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها فى المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين فى امر الامة يكون هو الامام فتعين على رضى الله عنه لذلك اذلم توجد هذه الصفات فى غيره والجواب منع كون الولى بمعنى المتصرف فى امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والموالى والمحب على ما يناسب ما قبل الآية وما بعدها وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لاتتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات ما نفى عن الغير وولاية اليهود والنصارى المنهى عن اتخاذها ليست هى التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وقوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم لظهور ان ذلك تولى محبة ونصرة لا امامة وبالجملة لايخفى على من تأمل فى سياق الآية وكان له معرفة باساليب الكلام انه ليس المراد بالولى فيها مايقتضى الامامة بل الموالاة والنصرة والمحبة ثم وصف المؤمنين لما ذكر يجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان يكون لزيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء واولويتهم بذلك وقربهم ونصرتهم وشفقتهم الحاملة على النصرة وقوله وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون فى صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان ههنا وجوها

---

٢ ان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اماما وليس غير على كرم الله وجهه لانتفاء الشرائط من العصمة والنص الافضلية والجواب منع الاشتراط ثم منع الانتفاء فى حق ابى بكر رضى الله عنه متن

٧ قوله تعالى انما وليكم الله الآية نزلت فى على حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع والمراد بالولى المتصرف فى الامر اذ ولاية النصرة تعم الكل والمتصرف فى امر الامة هو الامام قلنا ماقبل الآية شاهد صدق على انه لولاية المحبة والنصرة دون التصرف والامامة ووصف المؤمنين يجوز ان يكون المدح دون التخصيص وزيادة شرفهم واستحقاقهم وهم راكعون يحتمل العطف اى يركعون فى صلوتهم لا كصلوة اليهود او يخضعون على ان النصرة المضافة الى البعض تختص بمن عداهم ضرورة ان الانسان لاينصر به نفسه والحصر انما لنفى المشاركة ولم يكن الامامة وظاهر الكلام ثبوت ولاية بالفعل فى الحال ولم يكن حينئذ ولاية التصرف والامامة وصرفه الى المآل لايستقيم فى الله ورسوله وحمل صيغة الجمع على الواحد انما يصح بدليل وخفاء الاستدلال بالآية على الصحابة عموما وعلى على خصوصا فى غاية البعد متن

اخر من الاعتراض منها ان النصرة وان كانت عامة لكن اذا اضيفت الى جماعة مخصوصة من المؤمنين فبالضرورة تختص بمن عداهم لان الانسان لايكون ناصرا لنفسه وكانه قيل لبعض المؤمنين انما ناصركم البعض الآخر قال الامام الرازى ان هذا السؤال عليه التعويل فى دفع هذه الشبهة فانه دقيق متين وانت خبير بان مبناه على اختصاص الخطاب بالبعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين جميع من عداهم ومنها ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولاخفاء فى ان ذلك عند نزول الآية لم يكن امامة الائمة الثلاثة ومنها ان ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل وفى الحال ولاشبهة فى ان امامة على رضى الله عنه انما كانت بعد النبى صلى الله عليه وسلم والقول بانه كانت له ولاية التصرف فى امر المسلمين فى حيوة النبى صلى الله عليه وسلم ايضا مكابرة وصرف الولاية الى ما يكون فى المآل دون الحال لايستقيم فى حق الله تعالى ورسوله ومنها ان الذين آمنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت فى حق على رضى الله عنه لايقتضى اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم ومنها انه لوكانت فى الآية دلالة على امامة على رضى الله عنه لما خفيت على الصحابة عامة وعلى على خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها (قال الثالث) تمسك بما يدعون فيه التواتر من الاخبار اما حديث الغدير فهو انه عليه السلام قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وكان يوما صائفا حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرحال وصعد عليه السلام عليها وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته اورده على رضى الله عنه يوم الشورى عند ما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى مأويكم النار هى مولاكم اى اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبى صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن مولاها اى الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله فى الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولى والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع فى كلام العرب منقول عن كثير من ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لاصفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لايستعمل استعماله وينبغى ان يكون المراد به فى الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث ولانه لاوجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولاخفاء فى ان الولاية بالناس والتولى والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبى صلى الله عليه وسلم هو معنى الامامة والجواب منع تواتر الخبر فان ذلك من مكابرات الشيعة كيف وقد قدح فى صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخارى ومسلم والواقدى واكثر من رواه لم يرو المقدمة التى جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعنى قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف فى دفع الاستدلال وما ذكره من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لايدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذى يحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى بافادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاة النبى صلى الله عليه وسلم وهذا القدر من المحبة والنصرة لايقتضى ثبوت الامامة وبعد تسليم

ثم ما تواتر من حديث الغدير والمنزلة فان المراد بالمولى المتولى للامر والاولى بالتصرف فيه كما فى قوله تعالى مأويكم النار هى موليكم وقوله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت بغير اذن موليها لا المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم وهو ظاهر ولا الناصر فانه ظاهر ومنزلة هارون من موسى عليهما السلام عام بمنزلة المعرف باللام فحيث اخرجت النبوة تعينت الخلافة والتصرف فى امر العامة لو بقى بعده وهى معنى الامامة والجواب منع التواتر بل الكلام فى صحة خبر الغدير ودلالته على حصر الامامة فى على رضى الله عنه ثم لاعبرة بالآحاد فى مقابلة الاجماع وترك عظماء الصحابة الاحتجاج بهما آية عدم الدلالة والحمل على العناد غاية الغواية ولو سلم عموم المنزلة بالاضافة الى العلم فلا يتناول الخلافة والتصرف بطريق النيابة لانه شريك فى النبوة ولا يدل على بقائها بعد موت المستخلف وليس انتفاؤها عزلا ونقصا بل عودا الى الكمال وهو الاستقلال وتصرف هارون لو بقى انما يكون لنبوته وقد انتفت فى حق على رضى الله عنه فكذا ما يبنى عليها

الدلالة على الامامة فلا عبرة بخبر الواحد فى مقابلة الاجماع ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها فى المآل لكن من اين يلزم نفى امامة الائمة قبله وهذا قول بالموجب وهو جواب ظاهر لم يذكره القوم واذا تأملت فيدعون من تواتر الخبر حجة عليهم لانه لو كان مسوقا لثبوت الامامة الاعلية الماخفى على عظماء الصحابة فلم يتركوا الاستدلال به ولم يتوقفوا فى امر الامامة ولقول بان القوم تركوا الانقياد عنادا وعلى رضى الله عنه ترك الاحتجاج تقية آية الغواية وغاية الوقاحة واما حديث المنزلة فهو قوله عم لعلى رضى الله عنه انت منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبى بعدى وتقريره ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة فى باقى المنازل التى من جملتها كونه خليفة له ومتوليا تدبير الامر ومتصرفا فى مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة وعاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة فى حيوة موسى عليه السلام بوفاته واذ قد صرح بنفى النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة والجواب منع التواتر بل هو خبر واحد فى مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل بل غاية لاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن على مالا يخفى على اهل العربية فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة فى النسب ولم يثبت لعلى الا لهم لان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هارون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له فى النبوة وقوله اخلفنى ليس استخلافا بل مبالغة وتأكيدا فى القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هى الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله ولو سلم فتصرف هارون ونفاذ امره لو بقى بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة فى حق على رضى الله تعالى فينتفى ما يبتنى عليها ويتسبب عنها واما الجواب بان النبى صلى الله عليه وسلم لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا على المدينة فاكثر اهل النفاق فى ذلك فقال على يا رسول الله اتتركنى مع الاخلاف فقال صلى الله تعالى عليه وسلم اما ترضى ان تكون منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبى بعدى وهذا لا يدل على خلافته بعده كابن ام مكتوم رضى الله عنه استخلفه على المدينة فى كثير من غزواته فربما يدفع بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب بل ربما يحتج بان استخلافه على المدينة وعدم عزله عنها مع انه لا قائل بالفصل وان الاحتياج الى الخليفة بعد الوفاة اشد واوكد منه حال الغيبة يدل على كونه خليفة (قال الرابع ٦) هذه اخبار يدعون انها نصوص جلية من النبى صلى الله تعالى عليه وسلم على خلافة على رضى الله تعالى عنه وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم مخاطبا لاصحابه سلموا عليه بامرة المؤمنين الضمير لعلى والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا وقوله عليه السلام لعلى رضى الله تعالى عنه انت الخليفة من بعدى وقوله عليه السلام انه امام المتقين وقائد الغر المحجلين وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم وقد اخذ بيد على هذا خليفتى عليكم وقوله عليه السلام لعلى رضى الله عنه انت اخى ووصيى وخليفتى من بعدى وقاضى دينى بالكسر والجواب ما مر انها اخبار آحاد فى مقابلة الاجماع وانها لو صحت لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما على اولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفى خلافة الآخرين (قال الخامس ٩) استدلال على امامة على رضى الله تعالى عنه بالقدح فى امامة الآخرين وتقريره انه لا نزاع فى وجود امام بعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وغير على من الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح لذلك اما اجمالا فلظلمهم لسبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله لا ينال عهدى الظالمين

٦ الرابع النصوص الجلية ﴿٣١٣﴾ مثل سلموا عليه بامرة المؤمنين انت الخليفة من بعدى انه امام المتقين هذا خليفتى عليكم انت اخى ووصيى وخليفتى من بعدى وقاضى دينى بكسر الدال والجواب انها آحاد فى مقابلة الاجماع ولو صحت ولما خفيت على الصحابة ومن بعدهم سيما العترة الطاهرة متن

٩ الخامس القدح فى امامة الاخرين اما اجمالا فلظلمهم لسبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون وعهد الامامة لا ينال الظالم لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين وفساده ظاهر واما تفصيلا فلانه خالف ابو بكر رضى الله تعالى عنه كتاب الله فى منع ارث النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بخبر رواه قلنا قد يخص عام الكتاب بخبر الواحد القطعى الدلالة سيما المسموع من فم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فانه بمنزلة المتواتر ومنع فاطمة الزهرا رضى الله تعالى عنها فدك مع انها ادعت النحلة وشهد على وام ايمن وصدق الازواج فى ادعاء الحجرة من غير شاهد قلنا لو سلم فللحاكم ان يحكم بالمعلوم ولا يحكم بقول المعصوم وخالف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حيث استخلف عمر وقد عزله النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عن امر الصدقات قلنا فقد استخلف عندكم عليا وليس انقضاء التولية بانقضاء الشغل عزلا ولا مجرد فعل ما لم يفعله النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قدحا ولم يكن عارفا بالاحكام حيث قطع يسار يد سارق وتوقف فى ميراث الجدة ومعرفة الكلالة قلنا لو سلم فكم مثله للمجتهدين وشك فى استحقاقه حيث قال عند وفاته ليتنى سألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه اهله قلنا لو صح فلا يدل على الشك بل على عدم النص وعلى مبالغته فى طلب الحق متن

والجواب منع المقدمتين ومنع دلالة الآية على كون من كان كافرا ثم اسلم ظالما ومنع كون المراد بالعهد هو الامامة واما تفصيلا فمما يقدح فى امامة ابى بكر رضى الله تعالى عنه انه خالف كتاب الله تعالى فى منع ارث النبى بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد والجواب ان خبر الواحد وان كان ظنى المتن قد يكون قطعى الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظنى الدلالة وان كان قطعى المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك فى اصول الفقه على ان الخبر المسموع من فم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان لم يكن فوق المتواتر فلا اخفاء فى كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة رضى الله تعالى عنها فدك وهى قرية بخيبر مع انها ادعت ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قد نحلها اياها ووهبها منها وشهد بذلك على رضى الله عنه وام ايمن فلم يصدقهم وصدق ازواج النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لايليق بالامام ولهذا رد عمر بن عبد العزيز من المروانية فدك الى اولاد فاطمة رضى الله تعالى عنها والجواب انه لو سلم صحة ماذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعى والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ولعمرى ان قصة فدك على ما يرويه الروافض من ابين الشواهد على انهما كهم فى الضلالة وافترائهم على الصحابة وكونهم الغاية فى الغواية والنهاية فى الوقاحة حيث ظنوا بمثل ابى بكر وعمر انهما اخذا حق سلالة النبوة ظلما لينتفع به الاخرون لالانفسهما ولا من يتصل بهما وبمثل على رضى الله تعالى عنه انه مع علمه بحقيقة الحال لم يدفع تلك الظلامة ايام خلافته ولسائر الاصحاب انهم سكتوا على ذلك من غير تمرض ولا اعتراض والمذكور فى كتب التواريخ ان فدك كانت على ماقرره ابو بكر رضى الله تعالى عنه الى زمن معوية ثم اقطعها مروان بن الحكم ووهبها مروان من ابنيه عبد العزيز وعبد الملك ثم لما ولى الوليد بن عبد الملك وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه للوليد وكذا سليمان بن عبد الملك فصارت كلها للوليد ثم ردها عمر بن عبد العزيز ايام خلافته الى ما كانت عليه ثم لما كانت سنة عشرين ومائتين كتب المأمون الى عامله على المدينة قثم بن جعفر ان يرد فدك الى اولاد فاطمة رضى الله تعالى عنها فدفعها الى محمد بن الحسين بن زيد بن على بن الحسين ابن على بن ابى طالب ومحمد بن عبد الله ابن زيد ابن الحسين بن زيد ليقوما بها لاهلهما وعد ذلك من تشيع المأمون فلما استخلف المتوكل ردها الى ما كانت عليه ومنها انه خالف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى الاستخلاف حيث جعل عمر خليفة له والرسول عليه السلام مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا بل عزل عمر بعد ما ولاه امر الصدقات فاستخلافه وتوليته جميع امور المسلمين مخالفة للرسول وترك لما وجب من اتباعه والجواب انا لانسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عندنا فابا بكر واما عندكم فعليا ولانسلم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل فى شئ ولانسلم ان مجرد فعل مالم يفعله النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مخالفة له وترك لاتباعه وانما يكون ذلك اذا فعل مانهى عنه او ترك ما امر به ولانسلم ان هذا قادح فى استحقاق الامامة ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق من الكوع لا يمينه وقال لجدة سألته عن ارثها لا اجد لك شيئا فى كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن سلمة ان الرسول عليه السلام اعطاها السدس وقال اعطوا الجدات السدس ولم يعرف الكلالة وهى من لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد والجواب بعد التسليم ان هذا لايقدح فى الاجتهاد فكم مثله للمجتهدين ومنها انه شك عند موته فى استحقاقه الامامة حيث قال وددت انى سألت رسول الله عن هذا

الامر فمن هو وكنا لا ننازعه اهله والجواب ان هذا على تقدير صحته لايدل على الشك بل على عدم
النص وان امامته كانت بالبيعة والاختيار وانه فى طلب الحق بحيث يحاول ان لايكتفى بذلك بل يريد
اتباع النص خاصة ومنها ان عمر مع كونه وليه وناصره قال كانت بيعة ابى بكر فلتة وقى الله تعالى شرها
فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعنى انها كانت فجاءة لاعن تدبر وابتناء على اصل والجواب ان المعنى كانت
فجاءة وبغتة وقى الله شر الخلاف الذى يكاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة
لتبديد الكلمة فاقتلوه وكيف يتصور منه القدح فى امامة ابى بكر مع ماعلم من مبالغته فى تعظيمه
وفى انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه فلهم حكايات تجرى مجرى ذلك اكثرها افتراآت
ومع ذلك فلها محامل وتأويلات ولاتعارض ماثبت المفهوم من الحكايات وتواتر بين الجماعة من المودات
وماأقبح بناء المذهب على الترهات والاحاديث المفتريات (قال وامر عمر ٦) قدحوا فى امامة عمر بوجوه
منها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر برجم امرأة حامل اقرت بالزنا ورجم امرأة مجنونة زنت فنهاه
على رضى الله تعالى عنه عن ذلك فقال لولا على لهلك عمر ونهى عن المغالاة فى الصداق
فقامت اليه امرأة فقالت ألم يقل الله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا فقال كل افقه من عمر حتى
المخدرات والجواب بعد تسليم القصة وعلمه بالحمل والجنون ونهيه على وجه التحريم ان الخطاء
فى مسئلة واكثر لاينافى الاجتهاد ولايقدح فى الامامة والاعتراف بالنقصان هضم للنفس ودليل
على الكمال ومنها انه لم يكن عالما بالقرآن حتى شك فى موت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يسكن
اليه حتى تلا عليه ابو بكر قوله انك ميت وانهم ميتون فقال كانى لم اسمع هذه الاية فالجواب ان ذلك
كان لتشوش البال واضطراب الحال والذهول عن جليات الاحوال اولانه فهم من قوله تعالى
هو الذى ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم فى الارض
انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور وفى قوله كانى لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها
لكن ذهل عنها اوحملها على معنى آخر اى كانى لم اسمعها سماع اطلاع على هذا المعنى بل انه يموت
بعد تمام الامور ومنها انه تصرف فى بيت المال بغير الحق فاعطى ازواج النبى عليه السلام منه
مالا كثيرا حتى روى انه اعطى عائشة وحفصة كل سنة عشرة آلاف درهم وافترض لنفسه منه
ثمانين الف درهم وكذا فى اموال الغنائم حيث فضل المهاجرين على الانصار والعرب على العجم
ومنع اهل البيت خمسهم الذى هو سهم ذوى القربى بحكم الكتاب والجواب ان من تتبع ماتواتر من احواله
علم قطعا ان حديث التصرف فى الاموال محض افتراء واما التفضيل فله ذلك بحسب مايرى من المصلحة
لانه من الاجتهاديات التى لاقاطع فيها واما الخمس فقد كان لذوى القربى وهم بنو هاشم وبنو المطلب
من اولاد عبد مناف بالنص والاجماع الا انه اجتهد فذهب الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر
فخصصه بالفقراء منهم اوالى انها من قبيل الاوساخ المحرمة على بنى هاشم وبالجملة فهذه مسئلة
اجتهادية معروفة فى كتب الفقه لاتقدح فى استحقاق الامامة ومنها انه منع متعة النكاح وهو ان
يقول لامرأة تمتعينى بك كذا مدة بكذا درهما ومتعينى نفسك اياما بكذا اومايؤدى هذا المعنى وجوزها مالك
والشيعة وفى معناها النكاح الى اجل معلوم وجوزه زفر لازما ومتعة الحج وهى ان يأتى مكة من على
مسافة القصر منها محرما فيعتمر فى اشهر الحج ويقيم حلالا بمكة وينشئ منها الحج عامه ذلك وقد كان
معتبر فأنكر شرعية المتعتين فى عهد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم على ماروى عنه انه
قال ثلاث كن على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انا انهى عنهن واحرمهن
وهى متعة النساء ومتعة الحج وحى على خير العمل والجواب ان هذه مسائل اجتهادية وقد ثبت
نسخ اباحة متعة النساء بالآثار المشهورة اجماعا من الصحابة على ما روى محمد بن الحنفية
عن على رضى الله تعالى عنه ان منادى رسول الله نادى يوم خيبر الا ان الله ورسوله ينهيانكم

٦ وامر عمر رضى الله تعالى عنه برجم حامل واخرى مجنونة ونهى عن المغالاة فى الصداق قلنا لو سلم فليس بقادح وشك فى موت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مع ان الكتاب ناطق به قلنا لغاية القلق والحزن او لحمل الآية على انه يموت بعد تمام الامر وتصرف فى بيت المال والغنائم بغير الحق ومنع اهل البيت خمسهم ومنع متعة النكاح ومتعة الحج قلنا اجتهاديات لاتقدح فى الامامة ولو مع ظهور الخطأ وجعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على امتناع الاثنين قلنا بطريق الاستقلال لا للتشاور فى تعيين الواحد منهم

منه

عن المتعة وقال جابر بن زيد ما خرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن قوله فى الصرف والمتعة وبعضهم على انه انما تثبت اباحتها موقتة بثلثة ايام ومعنى احر فهن احكم بحرمتهن واعتقد ذلك لقيام الدليل كما يقال حرم المثلث الشافعى رضى الله تعالى عنه واباحه ابو حنيفة رحمه الله تعالى ومنها انه جعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على انه لا يجوز نصب خليفتين لما فيه من اثارة الفتنة والجواب ان ذلك حيث يكون كل منهما مستقلا بالخلافة فاما بطريق المشاورة وعدم انفراد البعض بالرأى فلا لان ذلك بمنزلة نصب امام واحد كامل الرأى وقد يقال ان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا يعدوا بتعيين غيرهم وحينئذ لا اشكال ومن نظر بعين الانصاف وسمع ما اشتهر من عمر فى الاطراف علم جلالة محله عما عده الاعداء وبرأة ساحته عما يفتريه اهل البدع والاهواء وجزم بانه كان الغاية فى العدل والسداد والاستقامة على سبيل الرشاد وانه لو كان بعد النبى صلى الله عليه وسلم نبى لكان عمر ولو لم يبعث فينا نبيا لبعث عمر ولكن لا دواء لداء العناد ومن يضلل الله فما له من هاد (قال وولى عثمان ٤) من مطاعنهم فى عثمان رضى الله عنه انه ولى امور المسلمين من ظهر منهم الفسق والفساد كالوليد بن عتبة وعبد الله بن ابى سرح ومروان بن الحكم ومعوية بن ابى سفيان ومن يجرى مجراهم وانه صرف اموال بيت المال الى اقاربه حتى نقل انه صرف الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف درهم وانه حمى لنفسه وقد قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لا حمى الا لله ولرسوله وعمر انما حمى لابل المسلمين العاجزين ونحو نعم الصدقة والجزية والضوال لا لنفسه وانه احرق مصحف بن مسعود وضربه حتى كسر ضلعين من اضلاعه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذة وانه رد الحكم ابن العاص وقد سيره رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه اسقط القود عن عبد الله بن عمر وقد قتل الهرمزان والحد عن الوليد بن عتبة وقد شرب الخمر وان الصحابة خذلوه حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلثة ايام والجواب ان بعض هذه الامور مما لا يقدح فى امامته كظهور الفسق والفساد من ولاة بعض البلاد اذ لا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعوية كان على الشام فى زمن عمر ايضا والمذهب ان الباغى ليس بفاسق ولو سلم فانما ظهر ذلك فى زمان امامة على رضى الله وبعضها افتراء محض كصرف ذلك القدر من بيت المال الى اقاربه واخذ الحمى لنفسه و ضرب الصحابة الى الحد المذكور وبعضها اجتهاديات مفوضة الى رأى الامام حسب ما يراه من المصلحة كالتأديب والتعزير ودرء الحدود والقصاص بالشبهات وتأويلات وبعضها كان باذن النبى صلى الله عليه وسلم كرد الحكم بن العاص على ما روى انه ذكر ذلك لابى بكر وعمر رضى الله عنهما فقالا انك شاهد واحد فلما آل الامر اليه حكم بعلمه واما حديث خذلان الصحابة اياه وتركهم دفنه من غير عذر فلو صح كان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار رضى الله عنهم عموما وبعلى ابن ابى طالب رضى الله عنه خصوصا ان رضوا بقتل مظلوم فى دارهم وترك دفن ميت فى جوارهم سيما من هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وعاكف طول النهار ذاكرا وصائما قد شرفه رسول الله بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه فكيف يخذلونه وقد كان من زمرتهم وطول العمر فى نصرتهم وعلموا سابقته فى الاسلام وخاتمته الى دار السلام لكنه لم يأذن لهم فى المحاربة ولم يرض بما هو من المدافعة تحاميا عن اراقة الدماء ورضا بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين رضى الله عنهما فى الدفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا (قال خاتمة ٩) مرض ابو بكر رضى الله عنه مرضه الذى توفى فيه فى جمادى الاخرى سنة ثلث عشرة من الهجرة بعد ما انقضت من خلافته سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر فشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان رضى الله عنه

٤ وولى عثمان من ظهر منه الفسق والفساد وصرف بيت المال الى اقاربه وحمى لنفسه وآذى ابن مسعود وعمارا واباذر ورد طريد رسول صلى الله عليه وسلم واسقط القود عن ابن عمر والحد عن الوليد بن عتبة وخذله الصحابة حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلث قلنا بعض ذلك غير قادح فى امامته كفساد ولاته وبعضه افتراء وبعضه اجتهاد ورد الطريد كان بسماع لا يكفيهم ويكفيه وترك النصرة والدفن بلا عذر لو صح فقدح فيهم لا فيه متن

٩ (خاتمة) ثم ان ابابكر رضى الله عنه امر عمر وفوض الامر اليه واجتمعت الامة عليه فقهر العباد وعمر البلاد وحين استشهد جعل الامر شورى بين ستة هم خير العباد فوقع الاتفاق على عثمان فجمع القرآن ورفع العدوان ثم خرج عليه اهل الطغيان فاستسلم حتى كان ما كان واجتمع اهل الحل والعقد على مبايعة على ومتابعته ولم يكن هيجان الفتن لاختلاف فى خلافته ثم آل الامر الى الحسن رضى الله تعالى عنه وبعد ستة اشهر من بيعته سلمه لمعوية حقنا للدماء وابقاء على الدماء واطفاء للنائرة الثائرة بين الدهماء على ما اخبر به خير الانبياء فصار الملك اليه وانقضت الامامة وهلم جرا الى ان قامت القيمة متن

(اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلف عمر بن الخطاب فان عدل فذلك ظني به ورأيي فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وعرضت الصحيفة على جملة الصحابة فبايعوا لمن فيها حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فانعقدت له الامامة بنص الامام الحق واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار فقام عشر سنين ونصف يأمر بالعدل والسياسة ونظم قوانين الرياسة وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء واستيصال الاقوياء الاغوياء واعلاء لواء الاسلام وتنفيذ الشرايع والاحكام بحيث صار ذلك كالامثال في الامصار وطار كالاطيار في الاقطار واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصلوة وحين علم بالموت قال ما اجد احدا احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضي الله عنه فقال الزبير قد جعلت امري الى علي وقال طلحة قد جعلت امري الى عثمان وقال سعد قد جعلت امري الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا الاختيار الى عبد الرحمن بن عوف فاخذ بيد علي رضي الله تعالى عنه وقال تبايعني على كتاب الله وسنة رسول الله وسيرة الشيخين فقال على كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد برأيي ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجابه الى ما دعاه وكرر عليهما ثلث مرات فاجابا بالجواب الاول فبايع عثمان وبايعه الناس ورضوا بامامته وقول علي رضي الله تعالى عنه واجتهد برأيي ليس خلافا فانه في امامة الشيخين بل ذهابا الى انه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان من مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الآخر اعلم وابصر بوجوه المقاييس ثم خرج على عثمان بعد اثنتي عشرة سنة من خلافته رعاع واوباش من كل اوب وارذال من خزاعة ليس فيهم احد من كبار الصحابة واهل العلم ومن يعتد به من اوساط الناس فقتلوه ظلما وعدوانا في ذي الحجة سنة خمس وثلثين ولو استحق القتل او الخلع لما ترك اكابر الصحابة ومن بقي من اهل الشورى ومن المبشرين بالجنة ذلك الى جمع من الاوباش والارذال ومن لا سابقة له في الاسلام ولا علم بشيء من امور الدين ثم اجتمع الناس بعد ثلثة ايام وقيل خمسة ايام على علي رضي الله تعالى عنه والتمسوا منه القيام بامر الخلافة لكونه اولى الناس بذلك وافضلهم في ذلك الزمان فقبله بعد امتناع كثير ومدافعة طويلة وبايعه جماعة ممن حضر كخزيمة بن ثابت وابي الهيثم بن التيهان ومحمد بن مسلم وعمار وابي موسى الاشعري وعبد الله بن عباس وغيرهم وكذا طلحة والزبير وقد صحت توبتهما عن مخالفته وكذا بايعه عبد الله بن عمر وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم استعفوا عن القتال مع اهل القبلة لما رووا في هذا المعنى من الاحاديث وبالجملة انعقدت خلافته بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقد دلت عليه احاديث كقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة وقوله عليه السلام لعلي رضي الله تعالى عنه انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين وقوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية علي رضي الله تعالى عنه ومن المتكلمين من يدعي الاجماع على خلافته لانه انعقد الاجماع زمان الشورى على ان الخلافة لعثمان او علي وهو اجماع على انه لولا عثمان فهي لعلي فحين خرج عثمان من البين بالقتل بقي لعلي بالاجماع قال امام الحرمين لا اكتراث بقول من قال لا اجماع على امامة علي رضي الله تعالى عنه فان الامامة لم تجحد له وانما هاجت الفتن لامور اخر (قال واما الشيعة٨) يعني

٨فيزعمون ان الامام بعد النبي صلى الله عليه وسلم علي كرم الله وجهه ثم الحسن ثم الحسين ثم علي زين العابدين ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم موسى الكاظم ثم علي الرضا ثم محمد الجواد ثم علي الزكي ثم الحسن العسكري ثم محمد المنتظر المهدي وانه تواتر نص كل على من بعده وان النبي صلى الله عليه وسلم قال للحسين ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو أئمة تسعة تاسعهم قائمهم ونحن لا نزيد على التعجب
متن

ان لامامية يزعمون ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه على الزكى ثم ابنه الحسن العسكرى ثم ابنه محمد بن القائم المنتظر المهدى ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ويروون عن النبى انه قال للحسين رضى الله عنه ابنى هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم و يتمسكون تارة بانه يجب فى الامام العصمة والافضلية ولايوجد ان فيمن سواهم والعاقل يتعجب من هذه الروايات والمتواترات التى لااثرلها فى القرون السابقة من اسلافهم ولارواية عن العترة الطاهرة ومن يوثق بهم من الرواة المحدثين وانه كيف يأتى من زيد بن على رضى الله عنه مع جلالة قدره دعوى الخلافة وكيف لم تبلغه هذه المتواترات بعدمائة وقد بلغت آحاد الروافض بعد سبعمائة ثم لسائر فرق الشيعة فى باب الامامة اختلافات لاتحصى ذكر الامام فى المحصل نبذا منها

(قال المبحث السادس ۹) المذهب معظم اهل السنة وكثير من الفرق على انه يتعين للامامة افضل اهل العصر الا اذا كان فى نصبه مرج وهيجان فتن احتجوا الى بحث الافضلية فقال اهل السنة الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على وقدمال البعض منهم الى تفضيل على رضى الله عنه على عثمان والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة امتناع امامة المفضول ليست بقطعية ثم لاقاطع شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض و لاخبار الواردة على فضايلهم متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابابكر افضل ثم عمر ثم يتعارض الظنون فى عثمان وعلى رضى الله عنهما وذهب الشيعة وجمهور المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضى الله عنه لنا اجما لا ان جمهور عظماء الملة وعلماء الامة اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم يقضى بانهم او لم يعرفوه بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة والاثر والامارات اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذى يؤتى ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت فى ابى بكر رضى الله تعالى والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولايعنى بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان النبى صلى عليه وسلم عنده نعمة تجزى وهى نعمة التربية واما السنة فقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر دخل فى الخطاب على رضى الله عنه فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوى بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله صلى الله عليه وسلم لابى بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ماخلا النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام خير امتى ابو بكر ثم عمر وقوله عليه السلام ماينبغى لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذا خليلا دون ربى لاتخذت ابابكر خليلا ولكن هو شريكى فى دينى وصاحبى الذى اوجبت له صحبتى فى الغار وخليفتى فى امتى وقوله صلى الله عليه وسلم واين مثل ابى بكر كذبنى الناس وصدقنى وآمن بى وزوجنى ابنته وجهزنى بماله وواسانى بنفسه وجاهد معى ساعة الخوف وقوله صلى الله عليه وسلم لابى الدرداء حين كان يمشى امام ابى بكر اتمشى امام من هو خير منك والله ماطلعت شمس ولاغربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابى بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفى افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا افادان ابابكر افضل من ابى الدرداء والسر فى ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوى فاذا نفى افضلية احدهما لا آخر ثبت افضلية الآخر و بمثل هذا ينحل الاشكال المشهور على قوله صلى الله عليه وسلم من قال حين يصبح وحين يمسى سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يأت احد يوم القيامة بافضل مما جاء به الا احد قال مثل ماقال اوزاد عليه لانه فى معنى ان من قال ذلك فقد اتى بافضل مما جاء به كل احد الا احدا قال مثل ذلك اوزاد عليه فالاستثناء بظاهره من النفى و بالتحقيق من الاثبات وعن عمرو بن العاص

ثم الافضلية عندنا بترتيب الخلافة مع تردد فيما بين عثمان وعلى رضى الله عنهما وعند الشيعة وجمهور المعتزلة الافضل على لنا اجمالا ان اتفاق اكثر العلماء على ذلك يقضى بوجود دليل لهم وتفصيلا قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذى يؤتى ماله يتزكى نزلت فى ابى بكر والاتقى اكرم وافضل وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر فقد امر على بالاقتداء بهما وقوله صلى الله عليه وسلم هما سيدا كهول اهل الجنة ماخلا النبيين والمرسلين وقوله صلى الله عليه وسلم خير امتى ابو بكر ثم عمر وقوله عليه السلام ماطلعت الشمس ولاغربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابى بكر وفيها كثرة وقال عليه السلام لو كان من بعدى نبى لكان عمر وقال عثمان اخى ورفيقى فى الجنة وقال الا استحيى ممن تستحيى منه ملائكة السماء وقد ثبت القول بهذا عن على وابن عمر وابن الحنفية ودل عليه ما تواتر من اثارهم واخبارهم ومساعيهم فى الاسلام ومن تألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وكسر فارس والروم ومن فتح الشرق وقمع دولة العجم وترتيب الامور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن فتح البلاد و اعلاء كلمة الله وجمع الناس على مصحف واحد وتجهيز الجيوش وانفاق الاموال فى نصرة الدين ونحو ذلك

متن

﴿قلت﴾

قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اى الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبى صلى الله عليه وسلم لو كان بعدى نبى لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبى صلى الله عليه وسلم راى ابابكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثر فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حى افضل امة النبى صلى الله عليه وسلم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابى اى الناس خير بعد النبى صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان فقلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن على رضى الله عنه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه رضى الله عنه انه قيل له ما توصى قال ما اوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اوصى ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فاتوا ترقى ايام ابى بكر من اجتماع الكلمة وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفى ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسى البنيان الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفى ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق فى نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا للنبى صلى الله عليه وسلم على ابنتين والاستحياء من ادنى شين وتشرفه بقوله عليه السلام عثمان اخى ورفيقى فى الجنة وقوله صلى الله عليه وسلم الا استحى ممن تستحى منه ملائكة السماء وقوله صلى الله عليه وسلم انه رجل يدخل الجنة بغير حساب (قال تمسكت الشيعة ٨) القائلون بافضلية على رضى الله عنه تمسكوا بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم الآية عنى بانفسنا عليا رضى الله تعالى عنه وان كان صيغة جمع لانه صلى الله عليه وسلم دعا وفد نجران الى المباهلة وهو الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلى وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا ولم يخرج معه من بنى عمه غير على رضى الله عنه ولاشك ان من كان بمنزلة نفس النبى صلى الله عليه وسلم كان افضل وقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة فى القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الآية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين نودهم قال على وفاطمة وولداها ولا يخفى ان من وجبت محبته بحكم نص الكتاب كان افضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف فى كلام الله تعالى عنه على اسم الله وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين فعن ابن عباس رضى الله عنه ان المراد به على واما السنة فقوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى آدم فى علمه والى نوح فى تقواه والى ابراهيم فى حلمه والى موسى فى هيبته والى عيسى فى عبادته فلينظر الى على بن ابى طالب ولا خفاء فى ان من ساوى هؤلاء الانبياء فى هذه الكمالات كان افضل وقوله صلى الله عليه وسلم اقضاكم على والاقضى اكمل واعلم وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ائتنى باحب خلقك اليك يأكل معى من هذا الطير فجاءه على فاكل معه والاحب الى الله اكثر ثوابا وهو معنى الافضل وبقوله عليه السلام انت منى بمنزلة هارون من موسى ولم يكن عند موسى افضل من هارون وقوله عليه السلام من كنت مولاه فعلى مولاه الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر لاعطين هذه الراية غدا رجلا يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله فلما اصبح الناس غدوا على رسول الله كلهم يرجون ان يعطاها فقال اين على بن ابى طالب

٨ بقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم اراد عليا وقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة فى القربى وعلى رضى الله عنه منهم وقوله تعالى وجبريل وصالح المؤمنين وهو على وبقوله صلى الله عليه وسلم من اراد ان ينظر الى آدم فى علمه والى نوح فى تقواه والى ابراهيم فى حلمه والى موسى فى هيبته والى عيسى فى عبادته فلينظر الى على بن ابى طالب وقوله اقضاكم على وقوله اللهم ائتنى باحب خلقك اليك يأكل معى من هذا الطير فجاءه على وقوله انت منى بمنزلة هرون من موسى الى غير ذلك وبانه اعلم حتى استند رؤساء العلوم اليه واخبر بذلك فى خبر الوسادة واشجع على ما يشهد به غزواته حتى قال النبى صلى الله عليه وسلم لضربة على خير من عبادة الثقلين وازهد حتى طلق الدنيا بكليتها واكثر عبادة وسخاوة واشرف خلقا وطلاقة وافصح لسانا واسبق اسلاما والجواب ان الكلام فى الافضلية بمعنى الكرامة عند الله وكثرة الثواب وقد شهد فى ذلك عامة المسلمين واعترف على رضى الله عنه به وعارض ما ذكرتم ما ذكرنا مع ان فيه مواضع بحث لا تخفى سيما حديث سبق الاسلام والسبقية

مر

قالوا هو يارسول الله يشتكي عينيه قال فارسلوا اليه فاتي به فبصق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهما فبرأ حتى كان لم يكن به وجع فاعطاه الراية وقوله صلى الله عليه وسلم انا دار الحكمة وعلى بابها وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي انت اخي في الدنيا والاخرة وذلك حين آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اصحابه فجاء على تدمع عيناه فقال آخيت بين اصحابك ولم تواخ بيني وبين احد وقوله صلى الله عليه وسلم لمبارزة على عمرو بن عبدود افضل من عمل امتي الى يوم القيامة وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الاخرة ومن احبك فقد احبني وحبيبي حبيب الله ومن ابغضك فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله فالويل لمن ابغضك بعدي واما المعقول فهو انه اعلم الصحابة لقوة حدسه وذكائه وشدة ملازمته للنبي صلى الله عليه وسلم واستفادته منه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي قال علي ما نسيت بعد ذلك شيأ وقال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ولهذا رجعت الصحابة اليه في كثير من الوقايع واستند العلماء في كثير من العلوم اليه كالمعتزلة والاشاعرة في علم الاصول والمفسرين في علم التفسير فان رئيسهم ابن عباس تلميذه والمشايخ في علم السر وتصفية الباطن فان المرجع فيه الى العترة الطاهرة وعلم النحو انما ظهر منه وبهذا قال لو كسرت الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار لا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شئ نزلت وايضا هو اشجعهم يدل عليه كثرة جهاده في سبيل الله وحسن اقدامه في الغزوات وهي مشهورة غنية عن البيان ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار وقال صلى الله عليه وسلم يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وايضا هو ازهدهم لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا اليك عني الي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك فقد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وحظك يسير واملك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وقال والله لنعيم دنياكم هذه اهون عندي من عيطة عنز وايضا هو اكثرهم عبادة حتى روى ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده واكثرهم سخاوة حتى نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا واشرفهم خلقا وطلاقة وجه حتى نسب الى الدعابة واحلمهم حتى ترك ابن ملجم في داره وجواره يعطيه العطاء مع علمه بحاله وعفا عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وايضا هو افصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة واسبقهم اسلاما على ما روى انه بعث النبي يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء وبالجملة فمناقبه اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى والجواب انه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر والاعتراف من علي بذلك على ان في ذكر مواضع بحث لا تخفى على المحصل مثل ان المراد بانفسنا نفس النبي صلى الله عليه وسلم كما يقال دعوت نفسي الى كذا وان وجوب المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحققه في حق علي رضي الله عنه فلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين من الانبياء وان احب خلقك يحتمل تخصيص ابي بكر وعمر منه عملا بادلة افضليتهما ويحتمل ان يراد احب الخلق اليك في ان يأكل منه وان حكم الاخوة ثابت في حق ابي بكر وعثمان رضي الله عنهما ايضا حيث قال في حق ابي بكر لكنه اخي وصاحبي ووزيري وقال في عثمان اخي ورفيقي في الجنة

واما حديث العلم والشجاعة فلم تقع حادثة الا ولابي بكر وعمر فيه رأى وعند الاختلاف لم يكن يرجع الى قول على رضى الله تعالى عنه البتة بل قد وقد ولم يكن رباطة الجأش وشجاعة القلب وترك الاكتراث فى المهالك فى ابى بكر اقل من احد سيما وقع بعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم من حوادث يكاد يصعب وهنا فى الاسلام وليس الخير فى هداية من اهتدى ببركة ابى بكر ويمن دعوته وحسن تدبيره اقل من الخير فى قتل من قتله على رضى الله تعالى عنه من الكفار بل اول ذلك ادخل فى نصرة الاسلام وتكثير امة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم واما حديث زهدهما فى الدنيا فغنى عن البيان واما السابق اسلاما فقيل على وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة وقيل ابو بكر وعليه الاكثرون على ما صرح به حسان بن ثابت فى شعر انشده على رؤس الاشهاد ولم ينكر عليه احد وقيل اول من آمن به من النساء خديجة رضى الله تعالى عنها ومن الصبيان على رضى الله عنه ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رضى الله تعالى عنه وبه اقتدى جمع من العظماء كعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد ابن ابى وقاص وابى عبيدة بن الجراح وغيرهم والانصاف ان مساعى ابى بكر وعمر فى الاسلام امر على الشان جلى البرهان غنى عن البيان (قال واما بعدهم ٣) ما ذكر من افضلية بعض الافراد بحسب التعيين امر ذهب اليه الائمة وقامت عليه الادلة قال الامام الغزالى رحمة الله تعالى عليه حقيقة الفضل ما هو عند الله وذلك مما لا يطلع عليه الا رسول الله وقد ورد فى الثناء عليهم اخبار كثيرة ولا يدرك دقايق الفضل والترتيب فيه الا المشاهدون للوحى والتنزيل بقرائن الاحوال فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كان لا تأخذهم فى الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف واما فيمن عداهم فقد ورد النص بان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وان اهل بيعة الرضوان الذين بايعوه تحت الشجرة ومن شهد بدرا واحدا والحديبية من اهل الجنة وحديث بشارة العشرة بالجنة مشهور يكاد يلحق بالمتواترات وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلى وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد ابن ابى وقاص وسعيد ابن زيد وابو عبيدة بن الجراح واما اجمالا فقد تطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان الفضل للعلم والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقال الله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال الله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الناس سواسية كاسنان المشط لا فضل لعربى على عجمى انما الفضل بالتقوى وقال عليه السلام ان فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء وقال عليه السلام فضل العالم على العابد كفضلى على ادناكم وقال عليه السلام من سلك طريقا يلتمس فيها علما سهل الله له طريقا الى الجنة فان قيل يكاد يقع الاجماع على ان غير القرشى ليس بكفؤ للقرشى وهذا يدل على ان القرشى سيما الهاشمى سيما العلوى سيما الفاطمى افضل من غيره وان اختص بالعلم قلنا اعتبار الكفاءة فى النكاح لغرض تحصيل رضاء الاولياء وعدم لحوق العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام فى الفضل عند الله وكثرة الثواب وعلو الدرجة فى الجنة وهل يتصور فضل آحاد القرشيين بل العلويين على علماء الدين وعظماء المجتهدين فان قيل قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انى تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى اهل بيتى وقال صلى الله تعالى عليه وسلم انا تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتى واذكركم الله فى اهل بيتى اذكركم الله فى اهل بيتى اذكركم الله فى اهل بيتى ومثل هذا يشعر بفضلهم على العالم وغيره قلنا نعم لاتصافهم بالعلم

٣ واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة الزهراء سيدة نساء العالمين وان الحسن والحسين سيدا شبان اهل الجنة وان العشرة الذين منهم الائمة الاربعة مبشرون بالجنة ثم الفضل بالعلم والتقوى وانما اعتبار النسب فى الكفاءة لامر يعود الى الدنيا وفضل العترة الطاهرة بكونهم اعلام الهداية واشياع الرسالة على ما يشير اليه ضمهم الى كتاب الله فى انقاذ التمسك بهما عن الضلالة متن

والتقوى مع شرف النسب الا يرى انه صلى الله تعالى عليه وسلم قرنهم بكتاب الله في كون التمسك بهما منقذا من الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه من العلم والهداية فكذا في العترة ولهذا قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من بطؤ به عمله لم يسرع به نسبه (قال المبحث السابع ٣) يجب تعظيم الصحابة والكف عن مطاعنهم وحمل مايوجب بظاهره الطعن فيهم على محامل وتأويلات سيما المهاجرين و الانصار واهل بيعة الرضوان و من شهد بدرا واحدا والحديبية فقد انعقد على علو شانهم الاجماع وشهد بذلك الايات الصراح و الاخبار الصحاح وتفاصيلها في كتب الحديث والسير والمناقب ولقد امر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بتعظيمهم والكف اللسان عن الطعن فيهم حيث قال اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقال لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا مابلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدى فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم وللروافض سيما الغلاة منهم مبالغات في بغض البعض من الصحابة رضي الله عنهم والطعن فيهم بناء على حكايات وافتراآت لم تكن في القرن الثاني والثالث فاياك والاصغاء اليها فانها تضل الاحداث وتحير الاوساط وان كانت لا تؤثر فيمن له استقامة على الصراط المستقيم وكفاك شاهدا على ما ذكرنا انها لم تكن في القرون السالفة ولا فيما بين العترة الطاهرة بل ثناؤهم على عظماء الصحابة وعلماء السنة و الجماعة و المهديين من خلفاء الدين مشهور وفي خطبهم ورسائلهم واشعارهم ومدائحهم مذكور والله الهادي (قال وتوقف على رضي الله عنه ٨) قد استقرت آراء المحققين من علماء الدين على ان البحث عن احوال الصحابة و ماجرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد الدينية والقواعد الكلامية وليس له نفع في الدين بل ربما يضر باليقين الا انهم ذكروا نبذا من ذلك لامرين احدهما صون الاذهان السليمة عن التدنس بالعقائد الردية التي توقعها حكايات بعض الروافض و رواياتهم وثانيهما ابتناء بعض الاحكام الفقهية في باب البغاة عليها اذ ليس في ذلك نصوص يرجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لولا علي لم نكن نعرف السيرة في الخوارج وكان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خص عليا رضي الله عنه بتعليم تلك الاحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة اليها وعلمها غيره ايضا لكنهم لم يحتاجوا الى البيان والتبليغ لما راوا من معاملة علي رضي الله تعالى عنه على وفقها من غير تغيير فنقول اما توقف علي رضي الله عنه في بيعة ابي بكر رضي الله تعالى عنه فيحمل على انه لما اصابه من الكآبة والحزن بفقد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لم يتفرغ للنظر والاجتهاد فلما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما توقفه عن نصرة عثمان رضي الله تعالى عنه ودفع الغوغاء عنه فلانه لم يأذن في ذلك وكان يتجافى عن الحرب واراقة الدماء حتى قال من وضع السلاح من غلماني فهو حر ومع هذا فقد دفع عنه الحسنان رضي الله عنهما فلم ينفع وكان ما كان ولم يكن رضا من علي رضي الله عنه بذلك واعانة عليه ولهذا قال رضي الله عنه والله ماقتلت عثمان ولا مالأت عليه وتوقف في قبول البيعة اعظاما لقتل عثمان وانكارا وكذا طلحة والزبير الا ان من حضر من وجوه المهاجرين والانصار اقسموا عليه وناشدوه الله في حفظ بقية الامة وصيانة دار الهجرة اذ قتلة عثمان قصدوا الاستيلاء على المدينة والفتك باهلها وكانوا جهلة لا سابقة لهم في الاسلام ولا علم لهم بامر الدين ولا صحبة مع الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فقبل البيعة وتوقفه عن قصاص قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه اما لشوكتهم وكثرتهم وقوتهم وحرصهم بالخروج على من يطالبهم بدمه فاقتضى النظر الصائب تأخير الامر احترازا عن اثارة الفتنة واما لانه رأى انهم بغاة لما لهم من المنعة الظاهرة والتأويل الفاسد حيث استحلوا دمه بما انكروا عليه من الامور

المبحث السابع اتفق اهل الحق على وجوب تعظيم الصحابة والكف عن الطعن فيهم سيما المهاجرين والانصار لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم والتحذير عن الاخلال باجلالهم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدى لا تسبوا اصحابي خير القرون قرني ولو كانوا فسدوا بعده لما قال ذلك بل نبه وكثير مما حكي عنهم افتراآت و ما صح فله محامل وتأويلات متن

٨ وتوقف علي رضي الله تعالى عنه في بيعة ابي بكر كان للحزن والكآبة وعدم الفراغ للنظر والاجتهاد وعن نصرة عثمان بعدم رضاه لا برضاه ولهذا قال والله ماقتلت عثمان ولا مالأت عليه وتوقف في قبول البيعة اعظاما للحادثة وانكارا وعن قصاص القتلة لشوكتهم اولانهم عنده بغاة والباغي لا يؤاخذ بما اتلف من الدم والمال عند البعض متن

وان الباغى اذا انقاد لامام اهل العدل لايؤاخذ بما سبق منه من اتلاف اموالهم وسفك دمائهم على ماهو رأى بعض المجتهدين (قال وامتناع سعد ٩) يعنى ان امتناع جماعة من الصحابة رضى الله عنهم كسعد بن ابى وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبدالله بن عمر وغيرهم عن نصرة على رضى الله عنه والخروج معه الى الحروب لم يكن عن نزاع منهم فى امامته ولا عن اباء عما وجب عليهم من طاعته بل لانه تركهم واختيارهم من غير الزام على الخروج الى الحروب فاختاروا ذلك بناء على احاديث رووها على ماقال محمد بن سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد الى اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفى واتخذ مكانه سيفا من خشب وروى سعد بن ابى وقاص انه قال صلى الله عليه وسلم سيكون بعدى فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشى والماشى فيها خير من الساعى وقال صلى الله عليه وسلم قتال المسلم كفر وسبابه فسق ولا يحل للمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلثة ايام فلم تأثموا بالقعود عن الحروب (قال واما فى حرب الجمل ٢) قاتل على رضى الله عنه ثلث فرق من المسلمين على ماقال النبى صلى الله عليه وسلم انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة مقدمهم طلحة والزبير رضى الله عنهما وقاتلوا عليا رضى الله عنه بعسكر مقدمهم عائشة رضى الله عنها فى هودج على جمل اخذ بخطامه كعب بن مسور فسمى ذلك الحرب حرب الجمل والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن طاعة على رضى الله عنه بعد ما بايعوه وتابعوه فى حرب اهل الشام زعما منهم انه كفر حيث رضى بالتحكيم. ذلك انه لما طالت محاربة على رضى الله عنه ومعاوية بصفين واستمرت اتفق الفريقان على تحكيم ابى موسى الاشعرى وعمرو بن العاص فى امر الخلافة وعلى الرضا بما يريانه فاجتمع الخوارج على عبدالله بن وهب الراسبى وساروا الى النهروان وسار اليهم على رضى الله عنه بعسكره وكسرهم وقتل الكثير منهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهروان والقاسطون معاوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذى هو بيعة على رضى الله عنه والدخول تحت طاعته ذهابا الى انه مالأ على قتل عثمان رضى الله عنه حيث ترك معاونته وجعل قتلته خواصه وبطانته فاجتمع الفريقان بصفين وهى قرية خراب من قرى الروم على غلوة من الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا فسمى ذلك حرب صفين والذى تفق عليه اهل الحق ان المصيب فى جميع ذلك على رضى الله عنه لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت ما بينه وبين المخالفين سيما معاوية واحزابه وتكاثر من الاخبار فى كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق حتى من الاعداء الى انه افضل زمانه وانه لا احق بالامامة منه والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام الحق بشبهة هى تركه القصاص من قتلة عثمان رضى الله عنه ولقوله صلى الله عليه وسلم لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام ولقوله على رضى الله تعالى عنه اخواننا بغوا علينا وليسوا كفارا ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التأويل وان كان باطلا فغاية الامر انهم اخطأوا فى الاجتهاد وذلك لايوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا منع على رضى الله عنه اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا كيف وقد صح ندم طلحة والزبير رضى الله عنهما وانصراف الزبير رضى الله عنه عن الحرب واشتهر ندم عائشة رضى الله عنها والمحققون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين بل كانت تهييجا من قتلة عثمان رضى الله عنه حيث صاروا فرقتين واختلطوا بالعسكرين واقاموا الحرب خوفا من القصاص وقصد عائشة رضى الله عنها لم يكن الا اصلاح الطائفتين وتسكين الفتنة فوقعت فى الحرب وما ذهب اليه الشيعة من ان محاربى على كفرة ومخالفوه فسقة تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم حربك يا على حربى وبان الطاعة واجبة وترك

٩ وسعيد وغيرهما عن الخروج معه الى الحروب كان لاجتهاد منهم وترك الزام منه لا للنزاع فى امامته او اباء عن طاعته متن

٣ وحرب صفين وحرب الخوارج فالمصيب على لما ثبت له من الامامة وظهر من التفاوت لا كلتا الطائفتين على ماهو رأى المصوبة ولا احداهما من غير تعيين على ماهو رأى بعض المعتزلة والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام الحق لشبهة لا فسقة او كفرة على مازعم الشيعة جهلا بالفرق بين المخالفة والمحاربة بالتأويل وبدونه ولهذا نهى على عن لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا وقد صح رجوع اصحاب الجمل على ان منا من يقول ان الحرب لم تقع عن عزيمة وان قصد عائشة رضى الله عنها لم يكن الا اصلاح ذات البين متن

الواجب فسق فى اجزائهم وجهالانهم حيث لم يفرقوا بين مايكون بتأويل واجتهاد وبين مالا يكون نعم لو قلنا بكفر الخوارج بناء على تكفيرهم عليا رضى الله عنه لم يبعد لكنه بحث آخر فان قيل لا كلام فى ان عليا اعلم و افضل وفى باب الاجتهاد اكمل لكن من اين لكم ان اجتهاده فى هذه المسئلة وحكمه بعدم القصاص على الباغى او باشتراط زوال المنعة صواب واجتهاد القائلين بالوجوب خطأ ليصح له مقاتلتهم وهل هذا الا كما اذ خرج طائفة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص ممن قتل مسلما بالمثقل قلنا ليس قطعنا بخطائهم فى الاجتهاد عائدا الى حكم المسئلة نفسه بل الى اعتقادهم ان عليا رضى الله عنه يعرف القتلة باعيانهم ويقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت عشرة آلاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون انا كلنا قتلة عثمان وبهذا يظهر فساد ما ذهب اليه عمرو بن عبيدة وواصل بن عطاء من ان المصيب احدى الطائفتين ولا نعلمه على التعيين وكذا ماذهب اليه البعض من ان كلتا الطائفتين على الصواب بناء على تصويب كل مجتهد وذلك لان الخلاف انما هو فيما اذا كان كل منهما مجتهدا فى الدين على الشرائط المذكورة فى الاجتهاد لا فى كل من يتخيل شبهة واهية ويتأول تأويلا فاسدا ولهذا ذهب الاكثرون الى ان اول من بغى فى الاسلام معاوية لان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم بعد كشف الشبهة اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا (قال وفى حرب الخوارج ٣) الامر اظهر لان الحكمة من نصب الامام وهى تألف القلوب واجتماع الكلمة كما يحصل بالقتال فقد يحصل بالتحكيم سيما وقد شرط ان يحكم الحكمان بكتاب الله ثم سنة رسول الله وايضا ورد النص فى اصلاح الزوجين بان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها وغاية متشبثهم ان الله تعالى اوجب القتال بقوله تعالى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ الى امر الله فلا يجوز العدول عنه الى التحكيم والجواب بعد تسليم كون الامر للفور او كون الفاء الجزائية للتعقيب انه انما اوجب القتال بعد ايجاب الاصلاح وهذا اصلاح فلا يعدل عنه الى القتال ما لم يتعذر فان قيل يزعمون ان الوقيعة فى الصحابة رضى الله عنهم بالطعن واللعن والتفسيق والتضليل بدعة وضلالة وخروج عن مذهب الحق والصحابة انفسهم كانوا يتقاتلون بالسنان ويتقاولون باللسان بما يكره وذلك وقيعة قلنا مقاولتهم ومخاشنتهم فى الكلام كانت محض نسبة الى الخطأ وتقرير على قلة التأمل وقصد الى الرجوع الى الحق ومقاتلتهم كانت لارتفاع التباين والعود الى الالفة والاجتماع بعد ما لم يكن طريق سواه وبالجملة فلم يقصدوا الا الخير والصلاح فى الدين واما اليوم فلا معنى لبسط اللسان فيهم الا التهاون بنقلة الدين الباذلين انفسهم واموالهم فى نصرته المكرمين بصحبة خير البشر ومحبته (قال واما بعدهم ٤) يعنى ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور فى كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابى معصوما ولا كل من لقى النبى صلى الله عليه وسلم بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكروا لها محامل وتأويلات بها تليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ والضلالة فى حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار والمبشرين بالثواب فى دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبى صلى الله عليه وسلم فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء اذ تكاد تشهد به الجماد والعجماء ويبكى له من فى الارض والسماء وتنهد منه الجبال وتنشق الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور ومر الدهور فلعنة الله على من باشر او رضى او سعى ولعذاب الآخرة اشد وابقى فان قيل فمن علماء

ثم الامر اظهر اذ التحكيم لا يصلح شبهة فى الخروج عن الطاعة كيف وهو نوع اصلاح وقد قال الله تعالى فاصلحوا والامر بالقتال ليس للفور
متن

واما بعدهم فقد جل المصاب وعظم الواقع واتسع الخرق على الراقع الا ان السلف بالغوا فى مجانبة طريق الضلال خوفا من العاقبة ونفرا للمآل
متن

المذهب من لم يجوز اللعن على يزيد مع علمهم بانه يستحق ما يربو على ذلك ويزيد فانا تحاشيا عن ان يرتقى الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض على ما يروى فى ادعيتهم ويجرى فى اندبتهم فرأى المعتنون بامر الدين الجام العوام بالكلية طريقا الى الاقتصاد فى الاعتقاد وبحيث لا تزل اقدامهم على السواء ولا تضل الافهام بالاهواء والا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق وكيف لا يقع عليهما الاتفاق وهذا هو السر فيما نقل عن السلف من المبالغة فى مجانبة اهل الضلال وسد طريق لا يؤمن ان يجر الى الغواية فى المآل مع علمهم بحقيقة الحال وجلية المقال وقد انكشف انما ذلك حين اضطربت الاحوال واشرأبت الاهوال وحيث لا متسع ولا مجال والمشتكى الى عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال (قال خاتمة ٨ ما لحق بباب الامامة بحث خروج المهدى ونزول عيسى صلى الله عليه وسلم وهما من اشراط الساعة وقد وردت فى هذا الباب اخبار صحاح وان كانت احادا ويشبه ان يكون حديث خروج الدجال متواتر المعنى اما خروج المهدى فعن ابن عباس رضى الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتى يواطئ اسمه اسمى وعن ام سلمة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدى من عترتى من ولد فاطمة وعن ابى سعيد الخدرى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدى منى اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه رضى الله عنه قال ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتى فيملأ به الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما فذهب العلماء الى انه امام عادل من ولد فاطمة رضى الله عنها يخلقه الله تعالى متى شاء ويبعثه نصرة لدينه * وزعمت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكرى اختفى عن الناس خوفا من الاعداء ولا استحالة فى طول عمره كنوح ولقمان والخضر عليهم السلام وانكر ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر يستبعد جدا اذ لم يعهد فى هذه الامة مثل هذه الاعمار من غير دليل عليه ولا امارة ولا اشارة اقامة من النبى صلى الله عليه وسلم ولان اختفاء امام هذا القدر من الانام بحيث لا يذكر منه الا الاسم بعيد جدا ولان بعثه مع هذا الاختفاء عبث اذ المقصود من الامامة الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك ولو سلم فكان ينبغى ان يكون ظاهرا لا يظهر دعوى الامامة كسائر الائمة من اهل البيت ليستظهر به الاولياء وينتفع به الناس لان اوان الزمانة بالظهور وهو هذا الزمان القطع بانه يتسارع الى الانقياد له والاجتماع معه النسوان والصبيان فضلا عن الرجال والابطال واما نزول عيسى عليه السلام فعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذى نفسى بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير الحديث وقال صلى الله تعالى عليه وسلم كيف انتم اذا نزل ابن مريم فيكم وامامكم منكم ثم لم يرو فى حاله مع امام الزمان حديث صحيح سوى ما روى انه قال صلى الله عليه وسلم لا يزال طائفة من امتى يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعالى صل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه الامة فاما ما يقال ان عيسى صلى الله عليه وسلم يقتدى بالمهدى او بالعكس شئ لا مستند له فلا ينبغى ان يعول عليه نعم هو وان كان حينئذ من اتباع النبى صلى الله عليه وسلم فليس منعزلا عن النبوة فلا محالة يكون افضل من الامام اذ غاية علماء الامة الشبه بانبياء بنى اسرائيل واما قوله صلى الله عليه وسلم لا مهدى الا عيسى ابن مريم فلا يبعد ان يحمل على الهداية الى طريق هلاك الدجال ودفع شره على ما نطق به الاحاديث الصحاح فمن حديث طويل فى الملاحم انه يخرج الدجال بالشام فبينا المسلمون يعدون للقتال يسوون

٨ قد وردت الاحاديث الصحيحة فى ظهور امام من ولد فاطمة الزهراء رضى الله عنها يملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما وقول الامامية انه قد ولد واختفى ما فرق اربعمائة سنة خوفا من الاعداء ذهاب بلا حجة الى امام بلا حكمة على ان الناس بعد بنى العباس يطلبونه من السماء فما له والاختفاء وفى نزول عيسى وخروج الدجال متن

الصفوف اذا اقيمت الصلوة فينزل عيسى ابن مريم فامهم فاذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب الملح فى الماء فلو تركه لذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه فى حربته وفى هذا دليل على ان عيسى صلى الله عليه وسلم يؤم المسلمين فى تلك الصلوة وقال صلى الله عليه وسلم ليس ما بين خلق آدم الى قيام الساعة امر اكبر من الدجال وقال صلى الله عليه وسلم مامن نبى الا انذر قومه الاعور الكذاب ثم وصفه وفصل كثيرا من احواله وقال ينزل عيسى ابن مريم عند المنارة البيضاء شرقى دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله وقال صلى الله عليه وسلم الدجال يخرج من ارض بالمشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة وقال صلى الله عليه يتبع الدجال من امتى سبعون الفا عليهم التيجان اى الطيالسة الخضر وزجوان يكون المراد امة الدعوة على ما قال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة وقال عليه السلام من ادركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف فانه جواركم من فتنته وقال عليه السلام من سمع بالدجال فلينأ عنه فوالله ان الرجل لياتيه وهو يحسب انه مؤمن فيتبعه مما يبعث به من الشبهات (قال وغير ذلك ٨) من اشراط الساعة عن حذيفة بن اسيد الغفارى قال اطلع النبى صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال صلى الله عليه وسلم ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وعن ابى ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس اتدرى اين تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها فيقال لها ارجعى من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى والشمس تجرى لمستقر لها قال مستقرها تحت العرش وقال صلى الله عليه وسلم ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين امرأة قيم واحد وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا ضيعت الامانة فانتظر الساعة وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وقال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضئ اعناق الابل ببصرى وقال عليه السلام لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كالضرمة بالنار وقال عليه السلام لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق وفى حديث آخر لا تقوم حتى لا يقال فى الارض الله الله وذكر فى حديث آخر من علامات الساعة ان تظهر الاصوات فى المساجد وان يسود القبيلة فاسقهم وان يكون زعيم القوم ارذلهم وان يكرم الرجل مخافة شره وبالجملة فالاحاديث فى هذا الباب كثيرة رواها العدول الثقات وصححها المحدثون الاثبات ولا يمتنع حملها على ظواهرها عند اهل الشريعة لان المعانى المذكورة امور ممكنة عقلا وزعمت الفلاسفة ان طلوع الشمس من مغربها مما يجب تأويله بانعكاس الامور وجريانها على غير ما ينبغى واول بعض العلماء النار الخارجة من الحجاز بالعلم والهداية سيما الفقه الحجازى وانتشار الحاشرة للناس بفتنة الاتراك وخروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى صلى الله عليه وسلم باندفاع ذلك وبدو الخير والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة وذهاب فائدة الايام والاوقات او بكثرة الغفلة والاشتغال بامر الدنيا

من الاشراط كدابة الارض ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها والخسوف الثلاثة وقلة العلم والامانة وكثرة الفسق والخيانة ورياسة الفساق والارذال وفرط ازدياد عدد النساء على الرجال واشفاء الاسلام على الزوال وانقضاء النظام الى الانحلال وهذا هو الشر الذى يتبين منه خيرية القرون السابقة بحسب كثرة الثواب ايضا ويكون عند غاية قرب الساعة وانقراض زمن التوبة والطاعة فلا ينافى احتمال خيرية آخر الامة على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل امتى مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره بناء على احتمال ان يفضل مع طول العهد وفساد الزمان ثواب المعرفة والايقان والطاعة والايمان ثبت الله قلوبنا على الدين ووفقنا لما يرضاه يوم الدين انه خير موفق ومعين وصلى الله على النبى محمد وآله الطاهرين واصحابه اجمعين والحمد لله رب العالمين

تمّ

ولذاتها و بحدوث الفتن العظام الشاغلة لقلوب الانام عما مضى عليهم من الليالى والايام واما يأجوج ومأجوج فقيل من اولاد يافث بن نوح وقيل جمع كثير من اولاد آدم اضعاف سائر بنى آدم لانه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه يحملون السلاح فمنهم من هو فى غاية الطول خمسون ذراعا وقيل مائة وعشرون ذراعا ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو فى غاية القصر كانوا يخرجون الى قوم صالحين يقربهم فيهلكون زروعهم وضروعهم و يقتلونهم فجعل ذوالقرنين سدا دونهم فيحفرون كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذى عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا فيعيده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم حفروا حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذى عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا ان شاء الله فيعودون وهو كهيئة فيحفرونه و يخرجون مقدمتهم بالشام وساقتهم بخراسان فيشربون المياه و يحصر الناس منهم فى حصونهم ولا يقدرون على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس فيرسل الله عليهم نغفا فى اعناقهم فيهلكون جميعا فيرسل طيرا فيلقيهم فى البحر ويرسل مطرا فيغسل الارض وخروجهم يكون بعد خروج الدجال وقتل عيسى اياه فان قيل بعض هذه الاحاديث يشعر بان الامة فى اخر الزمان شر الخلق قليل الخير وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم مثل امتى مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره قلنا الشرارة الظاهرة التى لا شك معها فى خيرية القرون السابقة انما هى عند غاية قرب الساعة وحين انقراض زمن التكليف اوكاد على ما ورد فى الحديث انه يمكث عيسى ابن مريم فى الناس بعد قتل الدجال سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه الارض احد فى قلبه مثقال ذرة من خير او ايمان الا قبضته ويبقى شرار الناس فى خفة الطير واحلام السباع لا يعرفون معروفا ولا ينكرون منكرا فيأمرهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم فى ذلك دار رزقهم حسن عيشهم ثم ينفخ فى الصور وهذا ما قال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة على احد يقول الله الله واما فى آخر الزمان عند كون الامة فى الجملة على الطاعة والايمان فلا يبعد كونهم خيرا عند الله واكثر ثوابا باعتبار انقيادهم وايمانهم مع الغيبة عن مشاهدة نزول الوحى وظهور المعجزات وهبوط الخيرات والبركات وباعتبار ثباتهم على الايمان والطاعات والعلوم والمعارف وارشاد الطوائف مع فساد الزمان وشيوع المنكرات وكساد الفضائل ورواج الرذائل واستيلاء اهل الجهل والعناد والشر والفساد وهذا لا ينافى خيرية القرون الاولى ومن يليهم بكثرة الطاعات والعبادات وصفاء العقايد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبى صلى الله عليه وسلم واصحابه ونحو ذلك على ما قال صلى الله عليه وسلم خير القرون القرن الذى انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فان قيل فى احاديث قرب الساعة ما يشعر بانها تقوم قريبا كقوله صلى الله عليه وسلم بعثت انا والساعة كهاتين يعنى السبابة والوسطى بل على انها تكون قبل مائة سنة كقوله صلى الله عليه وسلم يسألونى عن الساعة وانما علمها عند الله واقسم بالله ما على الارض من نفس منفوسة يأتى عليها مائة سنة وكقوله صلى الله عليه وسلم لا يأتى مائة سنة وعلى الارض نفس منفوسة وها نحن اليوم شارفنا ثمانمائة سنة ولم يظهر شىء من تلك العلامات قلنا المراد ان قرب الساعة من مستقبل الزمان بالاضافة الى ما مضى كقرب ما بين الاصبعين او كفضل الوسطى على السبابة وحديث مائة سنة انما هو فى القيامة الصغرى المشار اليها بقوله عليه السلام من مات فقد قامت قيامته وقوله لجمع من الاعراب سألوه عن الساعة وقد اشار الى اصغرهم ان يعش هذا لا يدركه الهرم حتى يقوم عليكم ساعتكم وانما الكلام فى القيامة الكبرى التى هى حشر الكل

وسوقهم الى المحشر على ان الحديث ليس على عمومه ابقاء الخضر بل الياس ايضا على
ماذهب اليه العظماء من العلماء من ان اربعة من انبياء فى زمرة الاحياء الخضر
والياس فى الارض وعيسى وادريس فى السماء عليهم
الصلوة والسلام

م

قد يسر الله تعالى طبع هذا الكتاب المسمى بشرح مقاصد الطالبين فى علم اصول الدين للعلامة
الفاضل سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى وذلك فى دار الطباعة العامرة الكائنة بدار الخلافة
الزاهرة فى ايام حضرة ذى الدولة والاجلال والفضل والافضال مولانا المكرم وسلطاننا المعظم
السلطان ابن السلطان السلطان الغازى ﴿عبد المجيد خان﴾ ادام الله دولته الى آخر الدوران
وذلك بمعرفة ناظر المطبعة المذكورة (محمد لبيب) ووافق انجاز طبعه فى شهر
شعبان المعظم سنة سبع وسبعين ومائتين والف من الهجرة
النبوية على صاحبها افضل الصلوة
والتحية وعلى اله وعترته
الزكية